وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۹

طلاق ــــــ عددیات

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگا بائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم الله الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہیۓ کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲۹

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۸	ششم: فریضۂ جمعہ کو ساقط کرنے کے سلسلہ میں نقص جسمانی کا اثر	۲۸۸
۲۹	زکاۃ پر بیماری کا اثر:	۲۸۸
۲۹	اول: بحیثیت وجوب	۲۸۸
۳۰	دوم: زکاۃ کی ادائیگی کے صحیح ہونے پر بیماری کا اثر	۲۸۸
۳۱	سوم: زکاۃ پر کھیتی کی آفات کا اثر	۲۸۹
۳۲	ہفتم: حج پر بیماری کا اثر:	۲۹۱
۳۲	اول: جس شخص کو حج سے مانع بیماری ہو	۲۹۱
۳۳	دوم: ان جانوروں کا بیان جو عیب کی وجہ سے ہدی میں قابل قبول نہیں	۲۹۱
۳۴	معاملات پر بیماری کے اثرات:	۲۹۱
۳۵	اول: بدو صلاح سے پہلے یا اس کے بعد پھل فروخت کردیئے جائیں پھر ان پر آفت آجائے	۲۹۱
۳۶	دوم: سینچائی میں طے شدہ اجرت کے استحقاق پر آفات کا اثر	۲۹۲
۳۷	سوم: مسلم فیہ آفات کے اثرات	۲۹۲
۳۸	چہارم: نکاح پر بیماری کا اثر	۲۹۲
۳۹	پنجم: جہاد کے احکام پر بیماری کا اثر	۲۹۳
۴۰	کسی بیماری میں مبتلا شخص سے فرار کا حکم	۲۹۳
۱-۱۰	عبادة	۲۹۳-۲۹۸
۱	تعریف	۲۹۳
۲	متعلقہ الفاظ: قربۃ، طاعۃ	۲۹۳
۵	عبادت سے متعلق احکام	۲۹۴
۵	عبادت وحی کے بغیر حاصل نہیں ہوتی ہے	۲۹۴
۶	عبادات میں نیت کا شرط ہونا	۲۹۵
۷	عبادات میں نیابت	۲۹۵
۸	عبادات کو ادا، قضا، یا اعادہ کہنا	۲۹۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	عتق کے ارکان اور شرائط	۳۰۳
۹	اول: معتق	۳۰۳
۱۰	دوم: معتق	۳۰۴
۱۱	سوم: صیغہ	۳۰۴
۱۲	عتق کے اسباب	۳۰۴
۱۲	اول: اللہ تعالیٰ کے تقرب کے لئے آزاد کرنا	۳۰۴
۱۳	دوم: نذر اور کفارات کی وجہ سے واجب آزادی	۳۰۵
۱۴	سوم: قرابت	۳۰۵
۱۵	چہارم: غلام کو مثلہ کرنا	۳۰۶
۱۶	پنجم: تبعیض یعنی غلام کے بعض حصہ کا آزاد کیا جانا	۳۰۷
۱۷	ششم: ناجائز طریقہ پر آزاد کرنا	۳۰۷
۱۸	ہفتم: عتق کو حالات پر معلق کرنا	۳۰۷
۱۹	عتق پر مرتب ہونے والے آثار	۳۰۹
۱۹	اول: آزاد کرنے والے کا اپنے آزاد کردہ غلام کا وارث ہونا	۳۰۹
۲۰	ورثاء کے درمیان عصبہ سببی کا درجہ	۳۱۰
۲۱	دوم: آزاد کردہ شخص کا مال	۳۱۰
۲۲	مکاتب کا آزاد ہونا	۳۱۱
۲۳	مدبر کی آزادی	۳۱۲
۲۴	ام ولد کا آزاد ہونا	۳۱۲
۱-۵	عتہ	۳۱۳-۳۱۴
۱	تعریف	۳۱۳
۲	متعلقہ الفاظ: جبل، حمق، إغماء	۳۱۳
۵	اجمالی حکم	۳۱۴

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۴۴	متعلقہ الفاظ: استبراء، احداد، تربص	۲
۳۴۵	شرعی حکم	۵
۳۴۵	عدت کا مشروع ہونا اور اس کی دلیل	۵
۳۴۶	عدت کے واجب ہونے کا سبب	۶
۳۴۶	مرد کا عدت کی مدت کا انتظار کرنا	۷
۳۴۶	عدت کے مشروع ہونے کی حکمت	۸
۳۴۷	عدت کی قسمیں	۹
۳۴۷	اول: قروء کے ذریعہ عدت	۱۰
۳۴۹	طلاق یا فسخ میں حیض والی آزاد عورت کی عدت	۱۲
۳۵۰	الف-قرء بمعنی طہر کے اعتبار سے عدت	۱۳
۳۵۰	ب-قرء بمعنی حیض کے اعتبار سے عدت	۱۴
۳۵۳	باندی کی عدت	۱۶
۳۵۳	دوم: مہینوں کے ذریعہ عدت	۱۷
۳۵۴	عدت کے مہینوں کے حساب کا طریقہ	۱۸
۳۵۶	عدت کے مہینوں کے حساب کی ابتداء	۱۹
۳۵۶	مہینوں کے ذریعہ عدت وفات میں معتبر دس عدد	۲۰
۳۵۷	سوم: وضع حمل کے ذریعہ عدت	۲۱
۳۵۹	کس حمل کے وضع سے عدت پوری ہوتی ہے	۲۲
	وضع حمل کے ذریعہ عدت گزارنے والی عورت کے لئے شادی کرنا	۲۶
۳۶۱	کب جائز ہوگا، وضع حمل کے بعد یا طہر کے بعد	
۳۶۱	حمل کے پائے جانے میں عدت گذارنے والی عورت کو شک ہونا	۲۷
۳۶۳	عدت کا بدل جانا یا اس کا منتقل ہونا	۲۸
۳۶۶	عدت کی ابتداء اور اس کا پورا ہونا	۳۲
۳۶۸	مستحاضہ کی عدت	۳۴
۳۶۹	شک کرنے والی یا ممتدۃ الطہر کی عدت	۳۷

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶۳	معتدہ کا نفقہ	۳۹۴
۶۴	عدت میں وراثت	۳۹۴
۶۵	معتدہ کے ساتھ معاشرت اور اس کے ساتھ رہائش اختیار کرنا	۳۹۵
۶۶	عدت میں رجعت کرنا اور اس سے متعلق دعاوی	۳۹۶
۶۷	عدت میں نسب کا ثابت ہونا	۳۹۷
۶۸	معتدہ کو زکوۃ دینا	۳۹۸
	عددیات	**۳۹۸**
	دیکھئے: ''مثلیات''	
	تراجم فقہاء	۳۹۹

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

طلاق

تعریف:

۱- طلاق لغت میں کھول دینا اور قید کو اٹھا دینا ہے، یہ اسم ہے، اس کا مصدر تطلیق ہے، اور مصدر کی طرح استعمال ہوتا ہے۔ اس کی اصل ہے: "طلقت المرأة تطلق فهي طالق" تاء تانیث کے بغیر، اور ایک روایت (طالقة) تاء تانیث کے ساتھ بھی ہے، یہ اس وقت بولتے ہیں جب عورت اپنے شوہر سے جدا ہوجائے، اس کے ہم معنی اطلاق کا لفظ ہے۔ "طلقت اور أطلقت"، "سرحت" کے معنی میں بولے جاتے ہیں (یعنی میں نے آزاد کردیا)، ایک قول ہے کہ جب عورت کو آزاد کیا جائے تو طلاق کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور عورت کے علاوہ کسی اور چیز کو آزاد کیا جائے تو اطلاق کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "طلقت المرأة وأطلقت الأسير" (میں نے عورت کو طلاق دی اور قیدی کو آزاد کیا)، فقہاء نے اس فرق کو پورے طور پر ملحوظ رکھا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ طلاق کے لفظ سے طلاق دینا صریح ہے اور اطلاق کے لفظ سے طلاق دینا کنایہ ہے۔

"طالق" کی جمع "طلق" اور "طالقة" کی جمع "طوالق" ہے، جب کوئی شخص طلاق دینے کا زیادہ عادی ہوتا ہے تو اس کو "مطلاق" اور "مطليق" اور "طُلقه" کہا جاتا ہے[1]۔

طلاق فقہاء کی اصطلاح میں قید نکاح کو فوراً یا بعد میں، کسی مخصوص

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح، المغرب، القاموس، الدر المختار ۳/۲۲۶۔

لفظ یا اس کے قائم مقام کے ذریعہ ختم کرنا ہے[1]۔

اور یہاں نکاح سے مراد خاص طور پر نکاح صحیح ہے، چنانچہ اگر نکاح فاسد ہو تو وہاں طلاق صحیح نہ ہوگی، بلکہ متارکہ یا فسخ ہوگا۔

دراصل طلاق صرف شوہر کی ملکیت ہے، ہاں اس کے نائب بنا دینے سے دوسرا اس کا قائم مقام ہوسکتا ہے، جیسا کہ وکالت اور تفویض کی صورت میں کبھی نائب بنائے بغیر بھی نائب بن جاتا ہے جیسے بعض صورتوں میں قاضی طلاق کی تعریف میں شربینی التہذیب سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وہ ایسا تصرف ہے جس کا مالک شوہر ہے جس کو وہ بغیر کسی وجہ کے بھی اختیار کرکے رشتۂ نکاح کو ختم کرسکتا ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

فسخ:

۲- فسخ لغت میں توڑنا اور زائل کردینا ہے[3]۔

اور اصطلاح میں عقد کی بندش کو کھول دینا ہے[4]، اس کی وجہ سے وہ احکام وآثار جو عقد کی بدولت رونما ہوئے تھے زائل ہوجاتے ہیں۔

اسی وجہ سے یہ، طلاق سے قریب ہے، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ فسخ اس عقد ہی کو توڑ دیتا ہے جس سے یہ آثار پیدا ہوتے ہیں، اور طلاق عقد کو نہیں توڑتی، صرف اس کے آثار عقد کو ختم کردیتی ہے۔

(۱) الدر المختار ۳/۲۲۶، ۲۲۷، دیکھئے: الشرح الکبیر ۲/۳۴۷، المغنی ۷/۲۹۶، مغنی المحتاج ۳/۲۷۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/۲۷۹۔
(۳) المصباح المنیر، مختار الصحاح، القاموس، المغرب۔
(۴) الأشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ۲/۱۹۵۔

متارکہ:

۳- متارکہ: لغت میں مطلقاً کوچ کرنا اور جدائی اختیار کرنا ہے، پھر اس کا استعمال غیر مادّی چیزوں میں ساقط کرنے کے معنی میں ہونے لگا، کہا جاتا ہے: "ترک حقه" جب کوئی اپنے حق کو ساقط کردے[1]۔

اصطلاح میں متارکت یہ ہے کہ مرد اس عورت کو جس سے عقد فاسد ہوا ہے وطی سے پہلے یا اس کے بعد چھوڑ دے، لیکن اکثر فقہاء کے نزدیک وطی کے بعد چھوڑنا صرف قول کے ذریعہ ہوگا، مثلاً مرد عورت سے کہے گا: "خليت سبيلك" (میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا) یا "تركتك" (میں نے تجھ کو چھوڑ دیا)، اسی طرح اصح قول کے مطابق وطی سے پہلے بھی ہے۔

متارکت بعض اعتبار سے طلاق کے موافق ہے اور بعض اعتبار سے اس کے خلاف ہے، موافق اس اعتبار سے ہے کہ یہ بھی آثار نکاح کو ختم کردیتی ہے اور صرف شوہر کے دائرۂ اختیار میں ہوتی ہے اور خلاف اس اعتبار سے ہے کہ شوہر کی طرف سے اس کو طلاق نہیں شمار کیا جاتا، نیز یہ عقد فاسد اور وطی بالشبہ کے ساتھ خاص ہے، جبکہ طلاق عقد صحیح کے ساتھ مخصوص ہے[2]۔

خلع:

۴- خلع لغت میں نکال لینا ہے، "خالعت المرأة زوجها مخالعة واختلعت منه" اس وقت بولتے ہیں جب بیوی اس کو فدیہ دے اور فدیہ کے عوض شوہر اس کو طلاق دے دے، اس کا مصدر "خلع" بفتح خاء ہے اور "خلع" بضم خاء اسم ہے[3]۔

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

(۲) ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۱۳۴۔

(۳) المصباح المنیر، مختار الصحاح، المغرب۔

خلع اصطلاح میں: عوض کے مقابلہ میں جس کو بیوی یا کوئی دوسرا شوہر کے لئے اپنے اوپر لازم کرے، لفظ خلع یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ذریعہ ملک نکاح کو زائل کرنا ہے[1]۔

حنفیہ کا مفتی بہ مذہب، مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کا جدید قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ خلع طلاق ہے، اور امام شافعی کا قدیم قول، اور حنابلہ کی مشہور روایت جو امام احمد سے منقول ہے کہ خلع فسخ ہے[2]۔

تفریق:

۵- تفریق لغت میں "فرّق" کا مصدر ہے، اس کا فعل ثلاثی فَرَقَ ہے، بولا جاتا ہے: "فرقت بين الحق والباطل" (یعنی میں نے حق وباطل دونوں کو الگ الگ کردیا) امور معنویہ میں فرق بغیر تشدید کے استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "فرقت بين الكلامين" (دو کلام میں میں نے فرق کیا)، اور ذوات محسوسہ میں اس کا استعمال تشدید کے ساتھ ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "فرقت بين العبدين" (دو غلاموں کو میں نے جدا کیا)، یہ ابن الاعرابی اور خطابی کی رائے ہے۔ اور دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ یہ دونوں الفاظ ہم معنی ہیں، اور تشدید مبالغہ کے لئے ہے[3]۔

فقہاء کی اصطلاح میں تفریق: زوجین کے درمیان ازدواجی رشتہ کو قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ ختم کردینا ہے، خواہ یہ ان میں سے ایک

(۱) الدر المختار ۲/ ۸۶۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷، منح الجلیل ۲/ ۱۸۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۱۵۲، الدسوقی ۲/ ۳۵۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۷۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۱۸۰-۱۸۱، الإقناع ۳/ ۵۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۸، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۷۵۔

(۳) المصباح المنیر، مختار الصحاح، المغرب۔

کے مطالبہ کی بنا پر ہو، مثلاً دونوں میں ناموافقت ہو اور دونوں کو ضرر پہنچ رہا ہو، یا زوج نان ونفقہ نہ دے رہا ہو خواہ بغیر کسی مطالبہ کے محض حق شرع کی حفاظت کے لئے ہو، مثلاً اگر زوجین میں سے کوئی مرتد ہوجائے۔

قاضی کی تفریق کی وجہ سے بعض حالات میں طلاق بائن، بعض حالات میں فسخ اور بعض حالات میں طلاق رجعی واقع ہوتی ہے[۱]۔

إیلاء:

۶ - إیلاء لغت میں قسم کھانا ہے، یہ ''آلیٰ یؤلی ایلاءً'' سے ماخوذ ہے، اس کی جمع ألایا ہے[۲]۔

اصطلاح میں ایلاء: زوج کا قسم کھانا کہ وہ ایک خاص مدت تک اپنی بیوی سے ہمبستری نہیں کرے گا[۳]۔

قرآن کریم نے اس کی مدت چار مہینے مقرر کی ہے، ارشاد باری ہے: ''لِلَّذِیْنَ یُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَاءِ هِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ''[۴] (جو لوگ اپنی بیویوں سے (ہمبستری نہ کرنے کی) قسم کھا بیٹھے ہیں، ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے)، چنانچہ اگر چار مہینے بغیر ہمبستری کے گذر جائیں تو حنفیہ کے نزدیک شوہر کی طرف سے اس پر ایک طلاق بائن واقع ہوجائے گی، اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بیوی کو طلاق کا استحقاق ہوجائے گا، وہ قاضی کے یہاں مقدمہ دائر کرے گی اس وقت قاضی کا فرض ہے کہ وہ زوج کو دو باتوں کے درمیان اختیار دے، یا تو اپنی زوجہ سے ہمبستری کرے یا اس کو جدا کرے، اگر ہمبستری کرلے گا تو ایلاء ختم ہوجائے گا، اور اگر ہمبستری نہیں کرے گا تو قاضی ایک طلاق کے ذریعہ دونوں میں تفریق کردے گا[۱]۔

لعان:

۷ - ''لعن'' لغت میں: دفع کرنا اور خیر سے دور کرنا اور گالی دینا ہے، کہا جاتا ہے: ''لعنه لعنًا، لاعنه ملاعنة ولعانًا اور تلاعنوا'' جب ایک دوسرے پر لعنت کریں[۲]۔

لعان فقہاء کی اصطلاح میں: کمال ابن ہمام نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ لعان ان شہادتوں کا نام ہے جو زوجین کے درمیان مشہور الفاظ کے ساتھ جاری ہوتی ہیں[۳]۔

اس کو لعان اس لئے کہتے ہیں کہ شوہر کی قسموں میں لعنت کے الفاظ آتے ہیں، زوج کہتا ہے: ''إن لعنةالله علیه إن کان من الکاذبین'' اور یہ اللہ سبحانہ کے اس ارشاد کی تعمیل ہے: ''وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ یَکُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهٗ لَمِنَ الصَّادِقِیْنَ، وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللّٰهِ عَلَیْهِ إِنْ کَانَ مِنَ الْکَاذِبِیْنَ''[۴] (اور جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں، اور پانچویں بار یہ کہے کہ مجھ پر اللہ کی لعنت ہو اگر میں جھوٹا ہوں)۔

لعان کرنے والے زوجین کے درمیان لعان کے بعد ہمیشہ کے لئے حرمت قائم ہوجاتی ہے، لیکن طلاق میں ایسا نہیں ہوتا ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/۳۹۶، الزرقانی ۵/۲۴۲۔
(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح، المغرب۔
(۳) اللباب علی القدوری ۲/۲۴۰، الدر المختار ۲/۲۴۵ طبع اول۔
(۴) سورۂ بقرہ/۲۲۶۔

(۱) المغنی ۷/۴۹۸، مغنی المحتاج ۳/۳۴۸۔
(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح۔
(۳) فتح القدیر ۳/۲۴۷۔
(۴) سورۂ نور/۶-۷۔

ظہار:

۸- ظہار شوہر کا اپنی بیوی سے یہ کہنا ہے کہ "أنت علي كظهر أمي" (تومجھ پر ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ)، عربوں میں یہ طلاق کی ایک قسم تھی[1]۔

ظہار اصطلاح میں: مسلمان کا اپنی بیوی کو یا اس کے جزو عام کو ایسی عورت کے مشابہ قرار دینا جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو[2]، جیسے اپنی بہن اور اپنی ماں، اس کے برخلاف اگر دوسرے کی زوجہ سے تشبیہ دے تو اس کی حرمت موقت ہوگی، اور اس کا نام ظہار اس لئے ہے کہ ظہار کرنے والے اکثر محرم پیٹھ سے تشبیہ دیتے ہیں، جیسے شوہر کا اپنی بیوی سے کہنا: "أنت علي كظهر أمي" اگرچہ ظہار ظہر (پیٹھ) کے ساتھ تشبیہ دینے میں خاص نہیں ہے۔

ظہار کی صورت میں زوجین کے درمیان تفریق نہیں ہوتی، لیکن وطی اور دواعی وطی حرام ہوجاتے ہیں، تاوقتیکہ ظہار کرنے والا کفارہ ادا کردے، اگر کفارہ ادا کردے گا تو اس کی بیوی اس کے لئے عقد اول کے ذریعہ حلال رہے گی۔

طلاق کا شرعی حکم:

۹- فقہاء نے طلاق کے اصل جواز پر اتفاق کیا ہے اور اس پر بہت سی دلیلیں قائم کی ہیں، بعض حسب ذیل ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ"[3] (طلاق تو دو ہی بار کی ہے، اس کے بعد (یا تو) رکھ لینا ہے قاعدے کے مطابق یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے)۔

۲- اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"[1] (اے نبی (لوگوں سے کہہ دیجئے کہ) جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو)۔

۳- رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد: "ما أحلّ الله شيئًا أبغض إليه من الطلاق"[2] (اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کو جائز کیا ہے ان میں سب سے ناپسندیدہ چیز اس کے نزدیک طلاق ہے)۔

۴- حضرت عمرؓ کی یہ روایت کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حفصہؓ کو طلاق دی پھر رجوع فرمالیا[3]۔

۵- حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی، تو نبی ﷺ نے ان کو حکم فرمایا کہ اس سے رجعت کرلیں پھر طہر کے بعد اگر چاہیں تو طلاق دے دیں[4]۔

۶- نبی ﷺ کے عہد مبارک سے مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ طلاق مشروع اور جائز ہے، لیکن فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ طلاق میں اصل کیا ہے؟

جمہور کا مذہب ہے کہ طلاق میں اصل اباحت ہے، اور کبھی بعض

---

(۱) المغرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

(۲) تنویر الأبصار للتمرتاشی فی ہامش ابن عابدین ۲/۵۷۶ طبع اول۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۲۹۔

---

(۱) سورۂ طلاق/۱۔

(۲) حدیث: "ما أحل الله شيئا أبغض إليه من الطلاق" کی روایت ابوداؤد (۲/۶۳۱) نے محارب بن دثار سے مرسلاً کی ہے، پھر ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ حضرت ابن عمر سے ان الفاظ میں موصولاً کی ہے (۲/۶۳۱، ۶۳۲)، بہت سے علماء نے اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے، التلخیص لابن حجر (۳/۲۰۵)۔

(۳) حدیث حضرت عمرؓ: "أن النبی ﷺ طلق حفصة ثم راجعها......" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۱۲) اور حاکم (۲/۱۹۷) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۴) حدیث حضرت ابن عمرؓ: "أنه طلق زوجته فی حیضها ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۳۴۵) اور مسلم (۲/۱۰۹۴) نے کی ہے۔

حالات میں اباحت سے نکل جاتی ہے۔

دیگر حضرات کا مذہب ہے کہ طلاق میں اصل ممانعت ہے، اور بعض حالات میں ممانعت سے نکل جاتی ہے۔ بہرصورت فقہاء آخر کار اس پر متفق ہیں کہ طلاق پر مختلف احکام جاری ہوتے ہیں، چنانچہ وہ مباح، مندوب یا واجب ہوتی ہے(۱)، اسی طرح مکروہ یا حرام ہوتی ہے، یہ تفصیل مختلف حالات اور واقعات کے مطابق ہوتی ہے جو حسب ذیل ہے:

۱- یہ واجب ہوتی ہے جیسا کہ اگر ایلا کرنے والا چار مہینے گذرنے کے بعد اپنی بیوی کی طرف رجوع کرنے سے انکار کردے، یہ جمہور کا مذہب ہے، لیکن حنفیہ مدت ایلاء کے گذرنے کے ساتھ ہی وقوع طلاق کا حکم کرتے ہیں، اور جیسا کہ جب زوجین کے درمیان ناموافقت ہو اور مصالحت دشوار ہو اور حکمین طلاق کو ضروری سمجھتے ہوں، تو جو حضرات ایسی صورت میں تفریق کے قائل ہیں ان کے نزدیک حکمین پر واجب ہے کہ طلاق دے دیں۔

۲- طلاق اس وقت مندوب ہوتی ہے جب بیوی اپنے اوپر واجب حقوق اللہ کی ادئیگی میں کوتاہی برتے، مثلاً نماز وغیرہ، نیز اسی طرح جب زوجہ بربنائے ناموافقت طلاق کا مطالبہ کرے تو زوج کے لئے طلاق دینا مندوب ہے۔

۳- زوجہ کی بداخلاقی یا بدسلوکی سے نجات حاصل کرنے کے لئے یا اس وجہ سے کہ وہ اس کو پسند نہیں کرتا، اگر طلاق کی ضرورت ہو تو طلاق مباح ہوگی۔

۴- اگر سابقہ چیزوں میں سے کوئی بھی چیز طلاق کا تقاضا کرنے والی موجود نہ ہو تو طلاق مکروہ ہوگی اور ایک قول ہے کہ اس حالت میں طلاق حرام ہے، کیونکہ اس میں بلاضرورت زوجہ کو ضرر پہنچانا ہے۔

۵- حیض کی حالت میں، یا اس پاکی کے زمانہ میں جس میں

(۱) الدرالمختار ۳/۲۲۷-۲۲۸، دیکھئے: المغنی ۷/۲۹۶، مغنی المحتاج ۳/۲۷۹۔

ہمبستری ہوئی ہو طلاق حرام ہوتی ہے، اسی کو طلاق بدعی کہتے ہیں، اس کی تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

دردیر کہتے ہیں: یہ بات جان لینی چاہئے کہ طلاق اپنی اصل کے اعتبار سے مباح ہے، اور رہ گئے احکام اربعہ: یعنی حرمت وکراہت اور وجوب وندب تو یہ اس کو لاحق ہوتے ہیں(۱)۔

طلاق کو مشروع کرنے کی حکمت:

۱۰- اسلام نے مردوں اور عورتوں کو اس کی طرف توجہ دلائی ہے کہ پیغام نکاح کے وقت رفیق زندگی کا تعین کرنے میں حسن انتخاب سے کام لیں، چنانچہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**تخيروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء وانكحوا إليهم**"(۲) (اپنے نطفوں کے لئے انتخاب سے کام لو، اور کفو سے نکاح کرو اور کفو کے نکاح میں دو)، نیز ارشاد فرمایا: "**لا تزوجوا النساء لحسنهن فعسى حسنهن أن يرديهن، ولا تزوجوهن لأموالهن فلعل أموالهن أن تطغيهن ولكن تزوجوهن على الدين، ولأمة خرماء سوداء ذات دين، أفضل**"(۳) (عورتوں سے حسن وجمال کی وجہ سے نکاح نہ کرو، کیونکہ ممکن ہے کہ ان کا حسن ان کو برباد

(۱) الدرالمختار ۳/۲۲۷-۲۲۹، الشرح الکبیر ۲/۳۶۱، مغنی المحتاج ۳/۳۰۷، المغنی ۷/۲۹۶-۲۹۷۔

(۲) حدیث: "تخيروا لنطفكم و أنكحوا الأكفاء......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۳۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۹/۱۲۵) میں اس کو ذکر کیا ہے اور اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اس میں کلام ہے، پھر حدیث عمر کو ابونعیم کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا ہے کہ ایک سند سے دوسری سند کی تقویت ہو رہی ہے۔

(۳) حدیث: "لا تزوجوا النساء لحسنهن......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۵۹۷) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اس کی سند میں ایک راوی ضعیف ہیں جیسا کہ ان کے حالات ذہبی کی میزان (۲/۵۶۲) میں ہیں۔

کردے، نیز ان کے مال کی وجہ سے ان کو نکاح میں مت لاؤ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ان کا مال ان کو سرکش بنادے، بلکہ ان سے نکاح ان کی دینداری کی وجہ سے کرو، بلاشبہ وہ باندی جس کے کان کٹے ہوئے ہوں اور کالے رنگ کی ہو لیکن دیندار ہو بدرجہا افضل ہے)، نیز ارشاد فرمایا: "**تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك**"(۱) (عورت سے نکاح چار اوصاف کی وجہ سے کیا جاتا ہے، مال کی وجہ سے، خاندان کی وجہ سے، خوب صورتی کی وجہ سے اور دینداری کی وجہ سے، سوتم دیندار کو حاصل کرو تمہارے ہاتھ خاک آلود ہوں)۔

نیز حضرت مغیرہ ابن شعبہؓ نے جس وقت ایک عورت کو پیغام نکاح دیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے ارشاد فرمایا: "**انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما**"(۲) (تم اس کو دیکھ لو، اس لئے کہ یہ چیز تم دونوں کے درمیان الفت کا باعث ہوگی)۔

نیز آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم**"(۳) (محبت کرنے والی اور بچہ جننے والی عورت سے نکاح کرو، اس لئے کہ تمہاری تعداد کی وجہ سے میں دوسری امتوں کے مقابلہ میں فخر کروں گا)، نیز آپ ﷺ نے عورتوں کے سرپرستوں سے فرمایا: "**إذا جاء كم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد**"(۴) (جب تمہارے پاس ایسے شخص کا پیغام آئے جس کی دینداری اور اس کے اخلاق تم کو پسند ہوں تو اس سے نکاح کردو، اگر تم ایسا نہیں کروگے تو اس سے زمین میں فتنہ وفساد پیدا ہوگا)۔

لیکن بعض اوقات یہ تمام چیزیں (اپنی اہمیت کے باوجود) زوجین کو سکون بخشنے میں ناکام رہتی ہیں، چنانچہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زوجین میں سے کوئی سابقہ ہدایات پر عمل کرنے میں کوتاہی کرتا ہے، اور کبھی دونوں اس پر عمل پیرا ہوتے ہیں، لیکن بعد میں ایسے عوارض پیش آجاتے ہیں جو ان کی پرسکون زندگی میں اضطراب واختلاف برپا کردیتے ہیں، مثلاً کوئی ایک مرض کا شکار ہوجائے، یا نان ونفقہ اور حقوق زوجیت کی ادائیگی سے عاجز ہوجائے، بعض اوقات ایسے عناصر اور ایسی اشیاء سبب بنتی ہیں جن کا زوجین سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ وہ خارجی چیزیں ہوتی ہیں، مثلاً اہل خانہ اور ہمسایہ وغیرہ، اور کبھی دل کی برگشتگی اور اس کا تغیر سبب بن جاتا ہے، ایسی صورتوں میں زوجین کو نصیحت کی جائے اور ان کو صبر وتحمل کی تلقین کی جائے، خصوصاً اس وقت جب کوتاہی زوجہ کی طرف سے ہو، اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: "**وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوْهُنَّ فَعَسٰى أَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّيَجْعَلَ اللّٰهُ فِيْهِ خَيْرًا كَثِيْرًا**"(۱) (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کرو، اگر وہ تمہیں ناپسند ہوں تو عجب کیا کہ تم ایک شئ کو ناپسند کرو، اور اللہ اس کے اندر کوئی بڑی بھلائی رکھ دے)۔

مگر یہ کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زوجین کو اس طرح کا صبر میسر نہیں آتا، یا وہ اس کی استطاعت نہیں رکھتے، کیونکہ اختلاف کے اسباب تحمل سے بڑھ کر ہوتے ہیں، یا زوجین کو ایسی نفسیاتی کیفیت لاحق

---

(۱) حدیث: "تنكح المرأة لأربع......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۱۳۲) اور مسلم (۲/۱۰۸۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما" کی روایت ترمذی (۳/۳۸۸) نے کی ہے اور کہا حدیث حسن ہے۔

(۳) حدیث: "تزوجوا الودود الولود......" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/۲۵۸) میں حضرت انسؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ اس حدیث کو احمد نے مسند میں اور طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا ہے، اس کی سند حسن ہے۔

(۴) حدیث: "إذا جاء كم من ترضون دينه ......" کی روایت ترمذی = (۳/۳۸۶) نے حضرت ابو حاتم المزنیؓ سے کی ہے اور کہا حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) سورۂ نساء/۱۹۔

ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ صبر نہیں کر سکتے اور اس حالت میں یا تو شریعت۔ اس ناموافقت اور اختلاف کے باوجود رشتۂ نکاح کو باقی رکھنے کا حکم دے، جو اختلاف لحظہ بہ لحظہ بڑھ رہا ہے اور نتیجہ میں فتنہ اور جرم واقع ہو، یا حقوق اللہ میں کوتاہی ہو، یا کم از کم وہ حکمت ہی فوت ہو جائے جس کی وجہ سے نکاح مشروع ہوا ہے، یعنی الفت ومحبت اور نسل صالح، یا جدائی کا حکم دے، شریعت اسلامیہ نے یہی کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ طلاق محض زوجین کے درمیان اختلاف کو ختم کرنے کا ایک طریقہ ہے، تاکہ زوجین اس کے بعد اپنی زندگی کا ازسرنو آغاز کر سکیں، چاہیں تو تجرد کی زندگی بسر کریں، اور چاہیں تو کسی دوسرے کے ساتھ رشتۂ زوجیت میں منسلک ہو جائیں، جہاں ان کو الفت ومحبت اور صبر وتحمل کی فضا میسر آجائے، حق تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَإِنْ يَّتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّٰهُ كُلًّا مِّنْ سَعَتِهٖ وَكَانَ اللّٰهُ وَاسِعًا حَكِيْمًا''[1] (اور اگر دونوں جدا ہی ہو جائیں تو اللہ ہر ایک کو اپنے (فضل کی) وسعت سے بے نیاز کر دے گا، اور اللہ ہے ہی بڑا وسعت والا بڑا حکمت والا) یہی وجہ ہے کہ فقہاء بعض صورتوں میں وجوب طلاق اور بعض صورتوں میں استحباب طلاق کے قائل ہیں (جیسا کہ گذرا)، باوجودیکہ طلاق میں ضرر ہے، لیکن فقہاء نے ایسا کر کے ضرر خفیف کو ضرر شدید پر ترجیح دی ہے، یہ فقہ کے قاعدۂ کلیہ ''يختار أهون الشرين''[2] (دو شروں میں سے آسان شر کو اختیار کیا جائے گا)۔ اور قاعدۂ کلیہ ''الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف''[3] (ضرر شدید کو ضرر خفیف سے زائل کر دیا جائے گا) کے عین مطابق ہے، اس سلسلہ میں اس حدیث سے سند لائی جا سکتی ہے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ثابت ابن قیس ابن شماس کی بیوی نبی علیہ السلام کے پاس آئیں اور انہوں نے آپ سے عرض کیا کہ: ''**يا رسول الله! ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين، ولكنني أكره الكفر في الإسلام، قال رسول الله ﷺ: أتردين عليه حديقته؟ قالت: نعم قال رسول الله ﷺ: اقبل الحديقة وطلقها تطليقة**''[1] (اے اللہ کے رسول! ثابت ابن قیس کے دین واخلاق پر میں کوئی عیب گیری نہیں کرتی، لیکن میں اسلام میں کفر کو ناپسند کرتی ہوں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تم ان کا باغ ان کو واپس کر سکتی ہو؟ انہوں نے عرض کیا؟ جی ہاں، رسول اللہ ﷺ نے (ثابت ابن قیس سے) فرمایا: باغ واپس لے لو اور ان کو ایک طلاق دے دو)۔

طلاق دینے کا حق کس کو حاصل ہے:

۱۱- طلاق تفریق کی ایک قسم ہے اور وہ تنہا زوج کا حق ہے، یعنی اگر شوہر دیکھے کہ حالات اس کے متقاضی ہیں تو زوجہ کو تنہا اپنے کلام اور اپنے ارادہ سے جدا کر دے، جس طرح زوجہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ رشتۂ زوجیت کو ختم کرنے کا مطالبہ کر سکتی ہے بشرطیکہ وہ چیزیں پائی جاتی ہوں جو اس کا جواز فراہم کریں، مثلاً زوج ادائیگی نفقہ میں تنگی کرے، یا لاپتہ ہو، یا اسی طرح کے اسباب ہوں جن میں بعض فقہاء نے توسع سے کام لیا ہے اور بعض نے تنگی اختیار کی ہے، لیکن یہ تفریق زوجہ کے کلام سے نہیں ہوگی، بلکہ قضاء قاضی سے ہوگی، ہاں اگر زوج زوجہ کو طلاق دینے کا اختیار تفویض کر دے تو زوجہ اپنے الفاظ سے طلاق واقع کرنے کی مالک ہوگی۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۳۰۔

(۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۲۹)۔

(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۲۷)۔

(۱) حدیث: ''أتردين عليه حديقته......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۹۵) نے کی ہے۔

جب زوجین تفریق پر متفق ہوجائیں تو یہ جائز ہوگی، اور اس کی تکمیل کے لئے قضاء قاضی کی ضرورت نہیں ہوگی، اسی طرح قاضی کو حق پہنچتا ہے کہ وہ زوجین کے درمیان تفریق کردے بشرطیکہ وہ اسباب موجود ہوں جو اس کا تقاضا کرتے ہوں، تاکہ ''حق اللہ'' کی حفاظت ہوسکے، مثلاً مسلمان زوجین میں سے ایک (نعوذ باللہ) مرتد ہوجائے، یا مجوسی زوجین میں سے کوئی اسلام لے آئے اور دوسرا اسلام سے باز رہے وغیرہ۔

مگر اس صورت کے سوا جب زوج اپنے ارادۂ خاص اور کلام خاص سے بیوی کو جدا کردے، بقیہ تمام صورتوں کو طلاق نہیں کہا جائے گا [۱] اور اس کی دلیل کہ طلاق صرف زوج کا حق ہے، نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "إنما الطلاق لمن أخذ بالساق" [۲] (طلاق دینے کا حق صرف اس شخص کو حاصل ہے جس کو ہمبستری کا حق حاصل ہے)۔

یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ طلاق کے اقدام کے وقت طلاق دینے والے سے سبب طلاق کے بارے میں تفصیلات نہیں معلوم کی جائیں گی، اس ممانعت کے بہت سے اسباب ہیں:

۱- کنبہ کی اندرونی باتوں کی حفاظت۔

۲- عورت کی شرافت اور اس کی نیک سیرت کا پاس ولحاظ۔

۳- بہت سے اسباب کو ثابت کرنے کی دشواری، کیونکہ زوجین کے درمیان ناموافقت کے اکثر اسباب اتنے پوشیدہ ہوتے ہیں کہ ان کو ثابت کرنا مشکل ہوتا ہے، پس اگر ہم اس کو اس کا مکلّف بنائیں تو گویا ہم اس کو ایسی چیز کا مکلّف بنارہے ہیں جس سے وہ عاجز ہے یا حرج میں پڑ رہا ہے، حالانکہ شریعت اسلامیہ میں یہ ممنوع ہے، باری تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ" [۱] (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

۴- پھر یہ بات بھی ہے کہ طلاق دینے کی صورت میں مالی بوجھ اٹھانا پڑتا ہے، جو مہر مؤجل تھا، وہ فوراً ادا کرنا پڑتا ہے، عدت کا نان ونفقہ دینا پڑتا ہے، اور جو متعہ کے وجوب کے قائل ہیں ان کے نزدیک متعہ بھی ادا کرنا پڑتا ہے، نیز بچوں کی پرورش کی اجرت دینی پڑتی ہے۔ ان تمام چیزوں کے باوجود زوج کا طلاق کے لئے قدم اٹھانا اس بات کی بہت بڑی علامت ہے کہ ایسے قوی اسباب موجود ہیں جو طلاق پر آمادہ کررہے ہیں۔

۵- ایک سبب یہ بھی ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک طلاق اپنی اصل کے اعتبار سے بلا کسی شرط اور قید کے مباح ہے۔

محل طلاق:

۱۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق کا محل وہ عورت ہے جس سے نکاح صحیح ہوا ہو، اس سے وطی ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، لہذا اگر نکاح فاسد یا باطل ہوا اور اس کو طلاق دے دے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ طلاق صرف نکاح صحیح کا نتیجہ ہے [۲]۔

نکاح فاسد میں اگر طلاق کے الفاظ استعمال کئے جائیں تو کیا اس کو متارکہ سمجھا جائے گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں، لیکن اس سے طلاق کا عدد کم نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ طلاق نہیں ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: جس عورت سے نکاح فاسد ہوا ہو، اگر اس کو تین طلاق دے دے، تو بغیر حلالہ کے اس سے نکاح کرنا جائز ہوگا، کیونکہ نکاح

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۴۲۔

(۲) حدیث: "إنما الطلاق لمن أخذ بالساق" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۷۲) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۵۸) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) سورۂ حج/ ۷۸۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۳۴، الشرح الکبیر ۲/ ۳۷۰۔

فاسد میں طلاق نہیں ہوتی ہے، بلکہ ترک وتفریق ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس سے طلاق کا عدد کم نہیں ہوتا(۱)۔

اس سے یہ مسئلہ بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگیا کہ وطی بالشبہہ کے بعد طلاق واقع نہیں ہوتی ہے کیونکہ ازدواجی رشتہ بالکل نہیں ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور مذہب مختار کے مطابق حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس عورت پر جو طلاق رجعی کی عدت گذار رہی ہو طلاق واقع ہوجائے گی، چنانچہ اگر اپنی اس زوجہ سے جس سے وطی کرلیا ہے "أنت طالق" (تجھے طلاق ہے) کہے، پھر عدت میں دوبارہ اس سے "أنت طالق" کہے، تو دو طلاقیں ہوں گی، بشرطیکہ پہلی طلاق کی تاکید کا قصد نہ کرے، اور اگر پہلی طلاق کی تاکید مقصود ہو اور قرائن تاکید کے ارادہ کے صحیح ہونے سے مانع نہ ہوں تو دوسری طلاق واقع نہیں ہوگی، یہ اس لئے کہ طلاق رجعی عدت گذرنے سے قبل ازدواجی رشتہ کو ختم نہیں کرتی، اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ عدت پوری ہونے سے پہلے بغیر کسی عقد جدید کے پہلے عقد کی وجہ سے اس سے رجعت کرنا جائز ہے(۲)۔

جس عورت کو طلاق بائن دے دی گئی ہو، یا جس کا نکاح فسخ کردیا گیا ہو، اگر اس کی عدت میں اس کو طلاق دے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کا مذہب ہے کہ جو عورت طلاق بائن کی عدت گذار رہی ہو، خواہ بینونت صغریٰ ہو، یا کبریٰ اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی، اسی طرح وہ عورت ہے جس کا نکاح فسخ کردیا گیا ہو، اس لئے کہ بینونت اور فسخ کی وجہ سے نکاح ختم ہوجاتا ہے(۳)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ جو عورت بینونت صغریٰ کی عدت گذار رہی ہو وہ بعض حیثیتوں سے زوجہ ہے، کیونکہ وہ دوران عدت عقد جدید کے ذریعہ اپنے زوج کی طرف لوٹ سکتی ہے، اور عدت گذرنے سے قبل وہ دوسرے شخص سے نکاح نہیں کرسکتی ہے، لہذا وہ عورت ان کے نزدیک محل طلاق ہے، لہذا اگر کوئی شخص اپنی اس زوجہ کو جس کے ساتھ وطی کرچکا ہے، ایک مرتبہ طلاق بائن دے دے، پھر عدت کے اندر دوسری طلاق دے دے اور اس کا مقصد پہلی طلاق کی تاکید نہ ہو، تو دو طلاقیں واقع ہوجائیں گی، اور اگر پہلی طلاق کی تاکید مقصود ہو تو دوسری طلاق واقع نہیں ہوگی، جیسا کہ معتدہ رجعیہ کی تفصیل میں گذر چکا ہے۔

جو عورت فسخ نکاح کی عدت گذار رہی ہے، حنفیہ کے نزدیک اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی، بشرطیکہ فسخ نکاح حرمت مؤبدہ کی وجہ سے ہوا ہو، مثلاً عورت کا اپنے شوہر کے لڑکے کا شہوت کے ساتھ بوسہ لینا اور اگر حرمت غیر مؤبدہ ہو تو بعض حالات میں طلاق کا محل ہوگی، بعض حالات میں نہیں ہوگی، اس کو ابن عابدین نے ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: محل طلاق منکوحہ عورت ہے، اگرچہ وہ طلاق رجعی کی عدت گذار رہی ہو، یا آزاد عورت ہو اور تین سے کم طلاق بائن کی عدت گذار رہی ہو، یا باندی ہو اور دو سے کم طلاق کی عدت گذار رہی ہو، یا فسخ بالتفریق کی عدت میں ہو، جو تفریق زوجین میں سے ایک کے اسلام قبول کرنے سے انکار کی وجہ سے ہوئی ہو، یا کسی کے مرتد ہوجانے کی وجہ سے ہوئی ہو۔ اس کے برخلاف اگر عورت فسخ نکاح کی عدت گذار رہی ہو اور وہ فسخ حرمت مؤبدہ کی وجہ سے ہوا ہو، مثلاً شوہر کے لڑکے کا بوسہ لینا، یا حرمت غیر مؤبدہ کی وجہ سے ہوا ہو، مثلاً خیار عتق، یا خیار بلوغ، یا کفاءت نہ ہونے، یا نقصان مہر، یا ان میں سے

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۳۴۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۳۰، الدسوقی ۲/ ۳۸۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۳، الإنصاف ۹/ ۱۵۲، المغنی ۷/ ۲۹۲، کشاف القناع ۵/ ۴۲۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۲-۲۹۷، المغنی ۷/ ۲۶۱-۲۶۲، الشرح الکبیر ۲/ ۳۵۶۔

ایک کے قید ہوجانے، یا دارالحرب میں چلے جانے کی وجہ سے ہوا ہو، تو ان صورتوں میں طلاق واقع نہیں ہوگی، جیسا کہ فتح القدیر کے حوالہ سے بحر الرائق میں مذکور ہے[۱]۔

رکن طلاق:

۱۳ - وہ تصرفات شرعیہ جو قول سے متعلق ہیں، ان تمام کا رکن حنفیہ کے نزدیک وہ لفظ ہے جس سے ان تصرفات کی تعبیر کی جاتی ہے۔

لیکن جمہور فقہاء رکن کے معنی میں توسع کرتے ہیں، اور اس میں ان چیزوں کو بھی داخل کرتے ہیں جن کو حنفیہ متعلقات تصرف کہتے ہیں۔

طلاق بالاتفاق ان تصرفات شرعیہ میں سے ہے جن کا تعلق قول سے ہے، لہذا حنفیہ کے مذہب میں طلاق کا رکن وہ لفظ ہے جس سے اس کی تعبیر کی جائے۔

مالکیہ کے نزدیک طلاق کے چار ارکان ہیں اور وہ یہ ہیں: اہل، قصد، محل اور لفظ۔

شافعیہ کے نزدیک پانچ ارکان ہیں: طلاق دینے والا، لفظ، محل ولایت اور قصد۔

وہ صیغہ جس سے طلاق کی تعبیر کی جائے اس میں اصل الفاظ ہیں، لیکن کبھی تحریر اور اشارہ بھی اس کے قائم مقام ہوتا ہے، اس کے سوا اور کسی چیز سے طلاق کا انعقاد نہیں ہوتا، لہذا اگر لفظ، تحریر یا اشارہ کے بغیر طلاق کی نیت کرے تو وہ طلاق دینے والا نہیں ہوگا، اسی طرح اگر اپنی زوجہ کو اپنے بال مونڈ لینے کا حکم دے اور اس کا مقصد طلاق ہو، تو بھی طلاق دینے والا نہیں ہوگا[۲]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۰- ۳۱۲- ۳۱۴۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۳۰، الدسوقی ۲/ ۳۶۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹۔

شرائط طلاق:

۱۴ - فقہاء کے نزدیک صحت طلاق کی جو شرائط ہیں وہ طلاق کے تینوں اطراف پر منقسم ہیں، بعض کا تعلق طلاق دینے والے سے، بعض کا مطلقہ سے اور بعض کا صیغۂ طلاق سے ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

طلاق دینے والے سے متعلق شرائط:

طلاق دینے والے کی بیوی پر اس کی طلاق کے صحیح واقع ہونے کے لئے چند شرطیں ہیں، وہ یہ ہیں:

شرط اول: طلاق دینے والے کا شوہر ہونا:

۱۵ - زوج: وہ شخص ہے جس سے مطلقہ عورت کا عقد صحیح ہوا ہو۔

شرط دوم: بالغ ہونا:

۱۶ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نابالغ کی طلاق واقع نہیں ہوگی، خواہ وہ باشعور ہو یا بےشعور، قریب البلوغ ہو یا قریب البلوغ نہ ہو، اس کو طلاق کی اجازت دی گئی ہو یا نہیں، ولی کی طرف سے اس کو نافذ کیا گیا ہو یا نہیں، یہ تمام صورتیں یکساں ہیں، یہ اس لئے کہ طلاق خالص ضرر ہے، لہذا اس کا اختیار نہ نابالغ رکھتا ہے اور نہ اس کا ولی[۱]، اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل**"[۲] (قلم کو تین لوگوں سے اٹھالیا گیا ہے:

(۱) الدر المختار ۳/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۵۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة ......" کی روایت احمد (۶/ ۱۰۰-۱۰۱) اور

سونے والے سے تاوقتیکہ وہ بیدار ہوجائے، نابالغ سے تاوقتیکہ وہ بالغ ہوجائے، مجنون سے تا آنکہ وہ صاحب عقل ہوجائے)۔

حنابلہ نے اس نابالغ کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو طلاق کے معنی کو سمجھتا ہو، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ: امام احمد سے جو روایات ہیں ان میں سے اکثر کے مطابق اس کی طلاق واقع ہوجائے گی۔ لیکن جو نابالغ طلاق کے معنی کو نہیں سمجھتا اس کے بارے میں وہ جمہور سے متفق ہیں کہ اس کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ صاحب مغنی کہتے ہیں: جو نابالغ طلاق کے معنی کو نہیں سمجھتا اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، لیکن جو طلاق کے معنی کو سمجھتا ہو اور یہ جانتا ہو کہ اس کی وجہ سے اس کی زوجہ اس سے جدا ہوجائے گی اور اس پر حرام ہوجائے گی، تو اکثر روایات امام احمد سے یہ ہیں کہ اس کی طلاق واقع ہوجائے گی، ابوبکر، خرقی اور ابن حامد نے اس کو اختیار کیا ہے، اور ابوطالب نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ جب تک وہ بالغ نہ ہو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، یہی قول نخعی اور زہری کا ہے، ابوحارث نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ: جب نابالغ طلاق کے معنی کو سمجھ لے تو اس کی طلاق نافذ ہوجائے گی، اور یہ دس سے بارہ سال کی عمر تک ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دس سال سے کم عمر میں طلاق واقع نہ ہوگی، ابوبکر نے اسی کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ دس سال کی عمر نماز، روزہ چھوڑنے پر مار پیٹ کرنے اور وصیت کے صحیح ہونے کی حد ہے، لہذا یہ بھی ایسا ہی ہوگا، سعید ابن مسیّب سے منقول ہے کہ نابالغ جب نماز اچھی طرح پڑھنے لگے اور رمضان کا روزہ رکھنے لگے تو اس کی طلاق واقع ہوجائے گی، اور عطاء نے کہا: جب عورتوں سے ہمبستری کے لائق ہوجائے، اور حسن بصری سے منقول ہے کہ جب وہ باشعور ہوجائے اور نماز کا پابند ہوجائے اور رمضان کے روزے رکھنے لگے، اسحاق کہتے ہیں کہ: جب بارہ سال سے زائد کا ہوجائے تو اس کی طلاق واقع ہوجائے گی [۱]۔

شرط سوم: عقل ہونا:

۱۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ [۲] پاگل [۳] اور معتوہ (کم عقل) [۴] کی طلاق صحیح نہیں ہے، کیونکہ مجنون میں ادا کی اہلیت نہیں ہے، اور معتوہ میں ناقص ہے، لہذا فقہاء نے ان دونوں کو نابالغ بچہ کے زمرہ میں شامل کردیا ہے، چنانچہ ان دونوں کی طلاق واقع نہیں ہوگی، اس کے دلائل گذر چکے۔

یہ تفصیل اس جنون کے بارے میں ہے جو دائمی ہے اور پورے سال رہتا ہے، لیکن جو جنون مسلسل نہ ہو [۵] تو جو شخص اس میں مبتلا ہو

= حاکم (۲/۵۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) المغنی ۷/ ۳۱۲، ۳۱۵۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۲۳۰- ۲۴۳، ۲۳۵ ۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، المعنی ۷/ ۳۱۱، الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۵۔

(۳) ابن عابدین نے تلویح کے حوالہ سے جنون کی یہ تعریف کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ صاحب تلویح نے کہا: جنون اس قوت وصلاحیت کا خراب ہوجانا ہے جو اچھے برے امور کے درمیان فرق سمجھتی ہے اور انجام کو سمجھتی ہے، ایسی صورت میں اس قوت کے آثار ظاہر نہیں ہوتے اور اس کے افعال معطل رہتے ہیں، یہ یا تو اس لئے ہوتا ہے کہ دماغ میں پیدائش کے وقت ہی سے فطری خلل ہوتا ہے، یا کسی غلط یا ناگہانی آفت کی وجہ سے دماغ کا مزاج اعتدال سے خارج ہوجاتا ہے، یا اس پر شیطان کے غلبہ ہونے اور اس کے دل میں فاسد خیالات کے ڈالنے کی وجہ سے ہوتا ہے، چنانچہ وہ شخص بے وجہ خوش ہوتا ہے اور بے سبب گھبرا اٹھتا ہے (ابن عابدین ۳/ ۲۴۳)۔

(۴) ابن عابدین نے معتوہ کی یہ تعریف کی ہے: وہ ایسا شخص ہے جو قلیل الفہم ہو، اس کا کلام صحیح اور فاسد سے مخلوط ہو، اسے کوئی تدبیر نہ آتی ہو، لیکن مجنون کے برخلاف زدوکوب نہ کرتا ہو اور نہ گالی گلوج کرتا ہو (ابن عابدین ۳/ ۲۴۳)۔

(۵) الجنون المتقطع وہ ہے جو وقفہ وقفہ سے طاری ہو، خواہ اس کا کوئی نظام یا ترتیب ہو یا نہ ہو۔

اس کی طلاق کا دارومدار اس حالت پر ہے جو طلاق دیتے وقت اس پر طاری ہے، چنانچہ اگر وہ جنون کی حالت میں طلاق دے تو واقع نہ ہوگی اور اگر افاقہ کی حالت میں طلاق دے تو کمال اہلیت کی وجہ سے طلاق واقع ہوجائے گی۔

فقہاء نے مجنون کے ساتھ نائم (سونے والے[۱]) اور بے ہوش[۲] اور مبرسم (سرسامی)[۳] اور مدہوش کو ملحق کیا ہے[۴]، کیونکہ ان میں بھی اہلیت نہیں ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**رفع القلم عن ثلاثة......**"[۵] اور حدیث "**لا طلاق ولا عتاق في إغلاق**"[۶]، یعنی اغلاق کی صورت میں نہ طلاق ہے، نہ عتاق۔

۱۸ - سکران یعنی مبتلائے نشہ نے اگر اپنی خوشی سے لذت طلبی کی خاطر نشہ کا استعمال نہیں کیا ہے، بلکہ مجبور و مضطر ہوکر نشہ کا استعمال کیا ہے، یا کسی معتبر مسلمان طبیب کے مشورے سے ضرورت کے تحت علاج کے قصد سے نشہ کا استعمال کیا ہے، یا اس کو اس کا علم نہیں ہوا کہ وہ نشہ آور ہے تو اس شخص کی طلاق بالاتفاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ مجنون کی طرح وہ مفقود العقل ہے اور اس میں اس کا کوئی قصور بھی نہیں ہے، لیکن یہ حکم اس وقت ہے جب اس کی عقل غائب ہوگئی ہو اور اس کے تصرفات زائل ہو چکے ہوں، ورنہ اس کی طلاق واقع ہوجائے گی۔

اور اگر نشہ میں تعدی کرنے والا ہو، مثلاً یہ کہ خوشی سے بے ضرورت شراب پی لے تو طلاق واقع ہوجائے گی، باوجودیکہ اس کی عقل نشہ کی وجہ سے غائب ہوگئی ہے، یہ حکم اس کی سزا کے طور پر ہے، یہ جمہور کا مسلک ہے اور یہی سعید ابن مسیّب، عطاء، مجاہد، حسن بصری، ابن سیرین، شعبی اور نخعی وغیرہ کا مذہب ہے۔

حنابلہ نے امام احمد سے دو روایتیں ذکر کی ہیں: پہلی روایت وقوع طلاق کی ہے، جیسا کہ جمہور کی رائے ہے، اس کو ابوبکر خلال اور قاضی نے اختیار کیا ہے، دوسری روایت عدم وقوع طلاق کی ہے جس کو ابوبکر عبدالعزیز نے اختیار کیا ہے، اور ایک قول حنفیہ کا بھی ہے، اس کو طحاوی اور کرخی نے اختیار کیا ہے، ایک قول شافعیہ کا بھی یہی ہے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے بھی یہی قول منقول ہے، اور یہی مسلک عمر ابن عبدالعزیز، قاسم، طاؤس اور ربیعہ وغیرہ کا ہے۔

جمہور کے مذہب کے لئے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ صحابۂ کرام نے حد قذف کے سلسلہ میں سکران (مبتلائے نشہ) کو باہوش کی طرح قرار دیا ہے۔

اسی طرح عدم وقوع طلاق کی دلیل میں یہ بات کہی گئی ہے کہ وہ فاقد العقل ہے جیسا کہ مجنون اور سویا ہوا انسان، اور یہ کہ زوال عقل معصیت سے ہوا ہو یا بغیر معصیت کے ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی پنڈلیاں خود توڑ ڈالے تو

---

(۱) نوم یعنی نیند: ایک طبعی حالت ہے جس کو سب جانتے ہیں، اس میں ایک محدود مدت کے لئے شعور جاتا رہتا ہے۔

(۲) اغماء یعنی بے ہوشی: کسی آفت یا بیماری کی وجہ سے ایک محدود مدت کے لئے شعور کا غائب ہوجانا، وہ نیند سے بھی مشابہت رکھتا ہے، کیونکہ محدود مدت کے لئے ہوتی ہے، اور جنون سے بھی کیونکہ یہ کسی آفت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ (ابن عابدین ۳/ ۲۴۳)

(۳) مبرسم: ابن عابدین کے قول کے مطابق یہ برسام سے مشتق ہے، انہوں نے بحر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ برسام وہ ورم ہے جو جگر اور آنتوں کے درمیان کی جھلی کو عارض ہوتا ہے اور پھر دماغ تک پہنچتا ہے، (ابن عابدین ۳/ ۲۴۳)۔

(۴) مدہوش: وہ شخص ہے جو شدت غضب سے مغلوب ہوجائے اور اس کے اقوال و افعال میں خلاف عادت خلل واقع ہوجائے (ابن عابدین ۳/ ۲۴۴)۔

(۵) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۶ میں گذر چکی ہے۔

(۶) حدیث: "لا طلاق و لاعتاق فی إغلاق" کی روایت احمد (۶/ ۲۷۶) اور حاکم (۲/ ۱۹۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے اس کے ایک راوی کے اندر ضعف کی بنا پر اس کو معلول قرار دے کر حاکم کا تعاقب کیا ہے۔

اس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہے، نیز حاملہ عورت اگر اپنے پیٹ پر قصداً ضرب لگائے اور نفساء ہو جائے تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی(۱)۔

شرط چہارم: قصد اور اختیار ہونا:

۱۹- یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ ان الفاظ کا استعمال جو موجب طلاق ہیں بالقصد اور بلا جبر واکراہ کرے۔

فقہاء نے ہازل (مذاق کرنے والا) کی طلاق کی صحت پر اتفاق کیا ہے، ہازل: وہ شخص ہے جو الفاظ تو قصداً استعمال کرے، لیکن اس معنی کا ارادہ نہ کرے جس پر الفاظ حقیقتاً یا مجازاً دلالت کرتے ہیں، اور یہ حکم نبی علیہ السلام کی اس حدیث کی وجہ سے ہے: **"ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"**(۲) (تین چیزوں کا قصد بھی قصد ہے اور مذاق بھی قصد ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)، اور اس لئے بھی کہ طلاق اس لحاظ سے بڑی اہمیت کی چیز ہے کہ اس کا محل عورت ہے، اور وہ انسان ہے، اور انسان اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سب سے افضل ہے، لہذا یہ مناسب نہیں ہے کہ اس کے معاملہ میں مذاق کو دخل دیا جائے، اور اس لئے بھی کہ مذاق کرنے والا وہ الفاظ قصداً استعمال کرتا ہے جن سے شارع نے وقوع طلاق کو مربوط کیا ہے، لہذا طلاق مطلقاً واقع ہو جائے گی۔

"مخطی، مکرَہ، غضبان، سفیہ اور مریض" کی طلاق کے صحیح ہونے میں فقہاء کا تفصیلی اختلاف حسب ذیل ہے:

الف-مخطی:

۲۰-مخطی سے مراد یہاں وہ شخص ہے جو طلاق کے الفاظ بولنے کا قطعاً ارادہ نہ کرے، بلکہ وہ کسی دوسرے لفظ کا ارادہ کرے، لیکن بلا ارادہ طلاق کا لفظ زبان پر آجائے، مثلاً وہ اپنی بیوی سے کہنا چاہے: **"یا جمیلة"** (اے خوبصورت) لیکن اچانک غلطی سے کہہ بیٹھے **"یا طالق"** اور یہ مذاق کرنے والا نہیں ہے، اس لئے کہ مذاق کرنے والا طلاق کے الفاظ تو قصداً بولتا ہے، لیکن اس کا مقصد تفریق نہیں ہوتا۔

مخطی کی طلاق کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور(۱) کا مذہب ہے کہ اس کی طلاق نہ قضاءً واقع ہوگی نہ دیانۃً، بشرطیکہ حالات کے قرائن سے اس کی غلطی ثابت ہو جائے، لہذا اگر اس کی غلطی ثابت نہ ہو تو قضاءً طلاق واقع ہو جائے گی، دیانۃً واقع نہ ہوگی، کیونکہ نبی علیہ السلام کی حدیث ہے: **"إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"**(۲) (بے شک اللہ تعالیٰ نے میری امت سے غلطی بھول چوک اور ان چیزوں کو ساقط کر دیا ہے جنہیں وہ مجبور ہو کر کریں)، مخطی کو ہازل پر نہیں قیاس کیا جا سکتا، اس لئے کہ ہازل کی طلاق کا وقوع حدیث سابق کی وجہ سے خلاف قیاس ثابت ہے، اور اس طرح کی چیزوں پر دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ مخطی کی طلاق قضاءً واقع ہوگی نہ کہ دیانۃً،

---

(۱) رد المحتار ۳/ ۲۳۹-۲۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۶۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، المغنی ۷/ ۱۱۴-۱۱۵ طبع دار المنار۔

(۲) حدیث: "ثلاث جدهن جد......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۸۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور الزیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۲۹۲) میں ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث معلول ہے، کیونکہ اس کا ایک راوی مجہول ہے۔

(۱) الدر المختار ۳/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۷، شرح الکبیر ۲/ ۳۶۶۔

(۲) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) اور حاکم (۲/ ۱۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، حاکم نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

اس کی غلطی ثابت ہو یا نہ ہو، وجہ یہ ہے کہ محل طلاق یعنی عورت اہمیت کی حامل ہے، نیز اس لئے کہ طلاق کے نہ واقع کرنے میں اس بات کا دروازہ کھل جائے گا کہ لوگ وقوع طلاق سے بچنے کے لئے ناحق اس کا دعویٰ کرنے لگیں گے، ظاہر ہے کہ یہ ایک اہم وجہ ہے، اور اس کا سد باب ضروری ہے۔

ب-مُکرَہ (جس پر زبردستی کی جائے):

۲۱ - یہاں اکراہ کے معنی ہیں: شوہر کو خوف ناک ہتھیار کے ذریعہ طلاق دینے پر مجبور کرنا۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مکرہ کی طلاق واقع نہ ہوگی، بشرطیکہ اکراہ شدید ہو، جیسے قتل کرنے، ہاتھ کاٹنے اور ضرب شدید وغیرہ کی دھمکی، اور یہ اس لئے کہ نبی علیہ السلام کی حدیث ہے: "**لا طلاق ولا عتاق في إغلاق**"[1] (یعنی اکراہ میں نہ طلاق ہے اور نہ عتاق) نیز حدیث سابق ہے: "**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**"[2] (یعنی بے شک اللہ تعالیٰ نے میری امت سے غلطی، بھول چوک اور ان چیزوں کو ساقط کر دیا ہے جنہیں وہ اکراہ کی حالت میں کریں) اور اس لئے بھی کہ وہ مفقود القصد اور مفقود الارادہ ہے، لہذا وہ مجنون اور سونے والے کی طرح ہوگا، اگر اکراہ ضعیف اور ہلکا ہو، یا یہ ثابت ہوجائے کہ مُکرَہ نے اس کا کوئی اثر نہیں لیا ہے، تو چونکہ اختیار پایا جارہا ہے، اس لئے اس کی طلاق واقع ہوجائے گی، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ مکرہ کی طلاق علی الاطلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ بایں معنی مختار ہے کہ وہ طلاق کے ذریعہ خطرہ کو دفع کررہا ہے، لہذا اختیار پایا جارہا ہے، اس لئے طلاق واقع ہوجائے گی۔

(۱) حدیث: "لا طلاق ولا عتاق......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۷ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۰ میں گذر چکی ہے۔

یہ تمام تفصیلات اکراہ ناحق میں ہیں، لیکن اگر اکراہ طلاق حق کے تحت ہو، مثلاً ایلاء کرنے والے کی مدت ایلاء گذر جائے اور اس مدت میں اس نے اپنی زوجہ کی طرف رجوع نہ کرے، اور اس کو قاضی طلاق پر مجبور کرے اور وہ طلاق دے دے، تو یہ طلاق بالاجماع واقع ہوجائے گی[1]۔

ج-غضبان:

۲۲ - غضب: ایک کیفیت ہے جو اعصاب کے اضطراب اور فکری توازن کے فقدان سے پیدا ہوتی ہے، یہ کیفیت انسان کو اس وقت عارض ہوتی ہے جب اس کے اوپر سخت کلامی یا اور چیزوں کے ذریعہ زیادتی کی جاتی ہے۔

آدمی کے تصرفات قولیہ کے صحیح ہونے پر غضب کا کوئی اثر نہیں پڑتا، ان تصرفات قولیہ میں سے ایک طلاق ہے، ہاں اگر غضب مدہوشی کی حد تک پہنچ جائے، اور آدمی کو بے قابو کردے تو چونکہ وہ بے ہوش آدمی کی طرح ہوجاتا ہے، اس لئے اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

مدہوش: وہ ہے جس کے اقوال وافعال میں اس کی عادت کے خلاف اس کو پیش آئے ہوئے غضب کی وجہ سے خلل غالب آجائے۔

ابن قیم نے غضب کی تین قسمیں کی ہیں: جن کو ابن عابدین نے ان سے نقل کیا ہے، اور ان پر اپنا تبصرہ کیا ہے، چنانچہ کہتے ہیں: طلاق

(۱) الدرالمختار ۳/۲۳۰، مغنی المحتاج ۳/۲۸۹، الدسوقی ۲/۳۶۷، المغنی ۷/۱۱۸۔

غضبان کی تین قسمیں ہیں:

اول: طلاق دینے والے پر غضب کے صرف ابتدائی حالات طاری ہوں جن سے اس کی عقل میں فرق نہ آئے، اور جو کچھ کہے سمجھ کر کہے اور قصد کر کے کہے، اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

دوم: غصہ انتہاء کو پہنچ جائے اس کو شعور باقی نہ رہے کہ کیا کہتا ہے اور کیا چاہتا ہے اس میں بلا شبہ اس کا کوئی قول نافذ نہیں ہوگا۔

سوم: سابقہ دونوں حالتوں کے درمیان رہے، اور جنون کے قریب نہ پہنچے، یہ صورت محل غور وفکر ہے، دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں بھی اس کے اقوال نافذ نہیں ہوں گے۔

پھر ابن عابدین کہتے ہیں، جو چیز میرے ذہن میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ مدہوش اور غضبان کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اس حد تک پہنچ جائیں کہ ان کو اس کا ہوش ہی نہ رہے کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں، بلکہ اس میں اتنا کافی ہے کہ ہذیان کا غلبہ ہوجائے، اور سنجیدہ اور غیر سنجیدہ کلام ایک دوسرے میں خلط ملط ہوجائے، جیسا کہ سکران میں یہی کیفیت مفتی بہ ہے، وہ کہتے ہیں: لہذا وہ حد جس پر مدہوش وغیرہ کے سلسلہ میں بھروسہ کیا جاسکتا ہے یہ ہے کہ: حکم کو اس کی عادت کے خلاف اقوال و افعال میں خلل کے غلبہ پر موقوف رکھا جائے، لہذا جب تک غلبۂ خلل کی حالت میں رہے گا اس کے اقوال معتبر نہیں ہوں گے، اور اس کے کلام سے کوئی حکم نہیں ثابت ہوگا، اگر چہ قصد و ارادہ رکھتا ہو اور جو کچھ کہتا ہو سمجھ کر ہوش کے ساتھ کہتا ہو، اس لئے کہ ایسا شعور و ارادہ غیر معتبر ہے، کیونکہ یہ ادراک صحیح سے نہیں پیدا ہوا ہے، جیسا کہ ذی عقل بچہ کا کلام غیر معتبر ہے (۱)۔

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار ۳/ ۲۴۳، الدسوقی ۲/ ۳۶۶، کشاف القناع ۵/ ۲۳۵، حاشیۃ الجمل ۴/ ۳۲۴، إغاثۃ اللهفان فی طلاق الغضبان لابن القیم ص ۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

د- سفیہ:

۲۳ - سفہ: کم عقلی ہے جس کے باعث انسان اپنے مال میں عقل وشرع کے خلاف تصرف کرتا ہے (۱)، جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ سفیہ کی طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ وہ مکلّف ہے اور محل طلاق کا مالک ہے، اور اس لئے بھی کہ سفہ صرف مال میں تصرف سے روکنے کا سبب ہوتا ہے اور یہ ذات میں تصرف کرنا ہے اور وہ اپنی ذات کے سلسلہ میں متہم نہیں ہے، اگر سفیہ کی طلاق سے مالی مسائل پیدا ہوں جیسے مہر تو اس کی حیثیت ذیلی ہے، اصلی نہیں ہے۔

عطاء کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں: سفیہ کی طلاق واقع نہیں ہوگی (۲)۔

ھ- مریض:

۲۴ - مرض کا لفظ جب فقہاء کی اصطلاح میں مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے عموماً مرض الموت مراد ہوتا ہے، ہاں اگر کسی مرض کی صراحت ہے تو وہی مراد ہوگا۔

فقہاء نے مطلق مریض کی طلاق کے صحیح ہونے پر اتفاق کیا ہے، خواہ مرض وفات ہو یا معمولی مرض ہو، بشرطیکہ اس مرض کا قوائے عقلیہ پر کوئی اثر نہ ہو، لہذا اگر قوائے عقلیہ متأثر ہوجائیں تو مرض، دیوانگی اور نیم دیوانگی کی فہرست میں داخل ہوجاتا ہے، جس کی تفصیل سابق میں گذر چکی ہے۔

مگر یہ کہ وہ مریض جو مرض وفات میں مبتلا ہے، اس کا خصوصی حکم یہ ہے کہ اگر وہ اپنی بیوی کو جس سے وطی کر چکا ہے اس کے مطالبہ یا رضا مندی کے بغیر اپنے مرض میں طلاق بائن دے دے، اس کے

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۲۵/ ۱۲ اصطلاح ''سفہ''۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۲۳۸، المغنی ۷/ ۳۱۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، الدسوقی ۲/ ۳۶۵۔

بعد مر جائے اور اس کی بیوی اس طلاق کی عدت گذار رہی ہو، تو اس مریض کو حکم شریعت میں یہ تصور کیا جائے گا کہ وہ زوجہ کو وارث بنانے سے فرار اختیار کر رہا ہے، لہذا جمہور فقہاء کے نزدیک وہ وارث قرار پائے گی، باوجودیکہ اس کو طلاق ہو چکی ہے۔

حنفیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ زوجہ نے طلاق بائن کا مطالبہ نہ کیا ہو، اور اگر وہ اس طلاق کا مطالبہ کرے تو وہ وارث نہیں قرار پائے گی۔

شافعیہ نے اختلاف کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ مطلقہ بائنہ وارث نہیں ہوگی، رہ گئی مطلقہ رجعیہ تو وہ بالاتفاق وارث ہوگی۔

لیکن جو مریض مرض وفات میں مبتلا نہ ہو، اسی طرح جو مریض نہ ہو تو ان کی طلاقوں میں وراثت سے فرار کا تصور نہیں قائم کیا جا سکتا[۱]۔

مطلقہ سے متعلق شرائط:

وقوع طلاق کے لئے مطلقہ کے اندر چند شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

شرط اول: زوجیت کا حقیقتاً یا حکماً پایا جانا:

۲۵ - اس کی صورت یہ ہے کہ مطلقہ، طلاق دینے والے شخص کی بیوی ہو، یا اس کی طلاق رجعی کی عدت گذار رہی ہو، اگر طلاق بائن یا فسخ کی عدت گذار رہی ہو، تو اس میں اختلاف ہے جس کی تفصیل پچھلے صفحات میں اس مقام پر آ چکی ہے جہاں محل طلاق پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

یہ احکام طلاق نافذ کے ہیں، اور اگر طلاق کسی شرط پر معلق ہو، مثلاً یہ کہے کہ اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوگی تو تجھے طلاق ہے، تو اگر یہ کہتے وقت وہ بیوی ہو تو طلاق صحیح ہوگی، اور اگر عدت گذار رہی ہو تو اس میں وہی اختلاف ہے جو طلاق نافذ میں مذکور ہوا۔

اگر تعلیق طلاق کے وقت عورت اجنبیہ ہو، پھر اس سے نکاح کر لے، اس کے بعد وہ شرط پائی جائے جس پر طلاق موقوف ہو تو اگر طلاق کو نکاح پر موقوف و معلق کرے، مثلاً اجنبی عورت سے یہ کہے: "إن تزوجتک فأنت طالق" (اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق ہے)، پھر اس سے نکاح کرے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے۔

اگر طلاق کی نسبت نکاح کے سوا کسی اور چیز کی طرف کرے، مثلاً اجنبیہ سے یہ کہے: اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوگی تو تجھ کو طلاق ہے، پھر اس سے نکاح کر لے پھر وہ داخل ہو تو بالاتفاق طلاق واقع نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر وہ نکاح سے پہلے اس گھر میں داخل ہو تو بدرجہ اولی طلاق واقع نہ ہوگی۔

اگر اجنبیہ کی طلاق کو نکاح کے سوا کسی اور شئ پر معلق کرے، اور اس میں نکاح کی نیت کرے، مثلاً اس سے یہ کہے: اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوگی تو تجھے طلاق ہے، پھر اس سے نکاح کرے، پھر وہ اس گھر میں داخل ہو تو مالکیہ کے نزدیک نیت کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی، اور جمہور کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ لفظ میں نکاح کی طرف نسبت نہیں کی گئی ہے[۱]۔

شرط ثانی: مطلقہ کو اشارہ یا نام یا نیت سے متعین کرنا:

۲۶ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ کو متعین کرنا شرط ہے، اور متعین کرنے کے تین طریقے ہیں، اشارہ، نام اور نیت، ان طریقوں

---

(۱) ابن عابدین ۲/۵۲۱-۵۲۲-۵۲۳، الدسوقی ۲/۳۵۲-۳۵۳، حاشیۃ الجمل ۴/۳۳۶، مغنی المحتاج ۳/۲۹۴، المغنی ۶/۳۲۹-۳۳۴۔

(۱) الدر المختار ۳/۳۴۴-۳۴۵، مغنی المحتاج ۳/۲۹۲، الشرح الکبیر ۲/۳۷۰۔

میں سے جو طریقہ بھی اختیار کرے گا درست ہے، اور اگر ان میں تعارض ہوجائے تو اس میں درج ذیل تفصیل ہے:

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب مطلقہ کو اشارہ، نام اور نیت سے متعین کردے تو اس معینہ عورت پر طلاق واقع ہوجائے گی، مثلاً اپنی زوجہ سے جس کا نام عَمْرَہ ہو اس کی طرف اشارہ کرکے کہے: "یا **عمرة أنت طالق**"، (اے عمرہ تجھے طلاق ہے) اور اس کا مقصد اس کو طلاق دینا ہو تو بالاتفاق طلاق واقع ہوجائے گی، کیونکہ اس طریقہ سے تعیین مکمل ہوگئی۔

اگر متعدد بیویوں میں سے ایک کی جانب اشارہ کرے، اور اس کا نام نہ لے، لیکن نیت کسی دوسری بیوی کی نہ کرے، اور اس سے اس طرح کہے: "**أنت طالق**"، (تجھے طلاق ہے)، اس صورت میں بھی بالاتفاق اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ اشارہ تعیین کے لئے کافی ہے، اسی طرح اگر اس کا نام لے اور مقصود وہی ہو نہ کہ دوسری، لیکن اس کی طرف اشارہ نہ کرے تو بھی اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، مثلاً اگر کہے: "**سلمی طالق**" (سلمی کو طلاق ہے) اگر اپنی کسی ایک بیوی کی نیت کرے اور اس کی طرف اشارہ نہ کرے اور نہ اس کا نام لے مثلاً کہے: "**إحدی نسائی طالق**" (میری بیویوں میں سے ایک کو طلاق ہے) اور ان میں سے ایک کی نیت کرے تو اسی پر طلاق واقع ہوگی نہ کہ دوسری پر، اسی طرح اگر وہ کہے: میری بیوی کو طلاق ہے اور اس کی ایک ہی بیوی ہو، دوسری نہ ہو تو اس پر طلاق واقع ہوگی۔

اگر کوئی اپنی بیویوں میں سے کسی ایک کی جانب اشارہ کرے، اور نام دوسری کا لے، مثلاً ایک بیوی جس کا نام سلمی ہے اس سے کہا: "**أنت یا عمرة طالق**" (اے عمرہ تجھے طلاق ہے)، حالانکہ عمرہ دوسری بیوی کا نام ہو، ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک قضاءً طلاق اس بیوی پر واقع ہوگی جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اور عمرہ پر طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ فقہ کا قاعدہ کلیہ ہے کہ جو سامنے موجود ہے اس میں نام کا اعتبار نہیں ہے، نام کا اعتبار صرف غائب میں ہے[1]، اسی طرح اگر اس کی طرف اشارہ کرے اور اس کے نام کے بجائے دوسرا نام لے، مثلاً یہ کہے: "**أنت یا غزالة طالق**" (اے غزالہ تجھے طلاق ہے)، ایسی صورت میں بھی سابقہ قاعدہ کے مطابق طلاق واقع ہوجائے گی۔

اگر اس کی طرف اشارہ نہ کرے، اور نام ایک بیوی کا لے اور قصد دوسری بیوی کا کرے، مثلاً یہ کہے: "**زوجتی سلمی طالق**" (میری بیوی سلمی کو طلاق ہے) اور دوسری بیوی کا ارادہ کرے تو اس صورت میں اگر سلمی نام کی اس کی کوئی بیوی ہو، تو دیانۃ طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر سلمی نام کی کوئی بیوی نہیں ہے تو طلاق نہ دیانۃ واقع ہوگی نہ قضاءً، اس لئے کہ تعیین ناممکن ہے، اور الفاظ میں نیت کا احتمال نہیں ہے۔

اگر کوئی کہے: "**نساء الدنیا کلهن طوالق**" (دنیا کی تمام عورتوں کو طلاق ہے)، اور اپنی بیوی کی نیت کرے تو حنفیہ کے نزدیک اس کی بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر اس کی نیت نہ کرے تو طلاق واقع نہ ہوگی، اگر کہے: میرے محلّہ کی تمام عورتوں کو طلاق ہے تو خواہ اپنی بیوی کی نیت کرے یا نہ کرے اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، اگر کہے کہ: میرے شہر کی تمام عورتوں کو طلاق ہے اور ان میں اپنی بیوی کی نیت کرے تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، ورنہ امام ابویوسف کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی، اور ایک روایت امام محمد سے بھی اسی طرح ہے، امام محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ طلاق واقع ہوجائے گی جیسا کہ محلّہ کی تمام عورتوں کو طلاق دینے کی صورت میں ہے[2]۔

---

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ: (۶۵)۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۲۹۳ - ۲۹۴، الروضہ ۸/ ۳۴۔

اگر کہے: مسلمانوں کی عورتوں کو طلاق ہے تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق اس کی بیوی کو طلاق نہیں ہوگی۔

اگر کسی کو دو بیویاں ہوں: سلمی اور عمرہ، اور وہ سلمی کو بلائے، لیکن جواب عمرہ دے، اور وہ اس کو سلمی سمجھ کر طلاق دے دے، تو مالکیہ کے نزدیک دیانۃ وقضاء طلاق سلمی پر واقع ہوگی، کیونکہ اس نے اسی کا قصد کیا ہے، لیکن عمرہ پر صرف قضاء طلاق واقع ہوگی، دیانۃ نہیں، کیونکہ قصد نہیں ہے[1]، اور شافعیہ کا اصح مذہب ہے کہ طلاق اس پر واقع ہوگی جس نے جواب دیا ہے، اور جس کا نام لے کر پکارا گیا ہے، اس کو طلاق نہیں ہوگی، اور دوسرے قول کے مطابق دونوں کو طلاق نہیں ہوگی[2]۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی اور اس کے ساتھ کسی اجنبی عورت سے کہے: ''**إحداكما طالق**'' (تم میں سے ایک کو طلاق ہے)، پھر وہ کہے کہ میں نے اجنبیہ کی نیت کی ہے، تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اس کا کلام اس کا احتمال رکھتا ہے، اور اجنبیہ فی الجملہ طلاق کی صلاحیت رکھتی ہے، لہذا نیت کو ترجیح دی جائے گی، اور دوسرے قول میں اس کی زوجہ پر طلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ محل طلاق وہی ہے نہ کہ اجنبیہ، لہذا اس کے کلام کو اس کے قصد کے حوالہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ فقہ کا قاعدہ کلیہ ہے کہ: کلام کا بامعنی رکھنا اس کے مہمل رکھنے سے بہتر ہے[3]، اور اگر اس کا کوئی ارادہ نہ ہو تو سابقہ قاعدہ کی رو سے اس کی بیوی پر طلاق واقع ہوگی، اس میں ایک ہی قول ہے، اگر کوئی شخص اپنی بیوی اور ایک مرد سے کہے: ''**أحد كما طالق**'' (تم میں سے ایک کو طلاق ہے)

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۳۶۶-۳۶۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۲۷۔
(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۶۰) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۴۲-۱۴۳ طبع الحلبی۔

اور مرد کی نیت کرے تو اس کی نیت باطل ہوگی، اور اس کی زوجہ پر طلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ مرد کسی طرح بھی محل طلاق نہیں ہے۔

اگر کوئی اپنی دو بیویوں سے کہے: ''**إحداكما طالق إن فعلت كذا**'' (اگر میں نے فلاں کام کیا تو تم میں سے ایک کو طلاق ہے)، پھر ایک زوجہ کے انتقال کے بعد وہ کام کرے، تو دوسری بیوی جو زندہ ہو، وہ طلاق کے لئے متعین ہوجائے گی اور اس پر طلاق واقع ہوجائے گی[1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی اپنی چار بیویوں سے کہے: ''**إحداكن طالق**'' (تم میں سے ایک کو طلاق ہے)، اور اگر کسی خاص بیوی کی نیت کرے تو اسی پر طلاق واقع ہوگی جس کی نیت کرے، اور اگر کسی کی نیت نہ کرے تو ان کے درمیان قرعہ اندازی کرے گا، اور جس کے نام قرعہ نکلے گا اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، امام مالک فرماتے ہیں کہ سب پر طلاق واقع ہوجائے گی، اور جمہور کہتے ہیں کہ اس کو اختیار دیا جائے گا، وہ جس کو طلاق کے لئے اختیار کرے گا اس پر طلاق واقع ہوگی۔

اگر اپنی بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دے اور اس کو بھول جائے، اس صورت میں بھی حنابلہ کے نزدیک قرعہ اندازی کے ذریعہ مطلقہ کو متعین کیا جائے گا[2]، اور اکثر فقہاء کے نزدیک اس عورت کی تعیین کے لئے جس پر طلاق واقع ہو، قرعہ اندازی پر اعتماد نہیں کیا جائے گا، بلکہ اعتماد خود اس زوج کی تعیین پر ہوگا۔

عورت کے جز کو طلاق دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کے کل کو طلاق دینا، بشرطیکہ جز عام ہو اور اس کی اضافت عورت کی جانب ہو، جیسے

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۴-۳۰۵۔
(۲) المغنی ۷/ ۴۳۴-۴۴۰۔

اپنی زوجہ سے یہ کہے: "نصفک طالق، أو ثلثک، أو ربعک، أو جزء من ألف منک......" (تیرے نصف کوطلاق ہے، یا تیرے ثلث کو، یا تیرے چوتھائی کو، یا تیرے ہزار حصوں میں سے ایک حصہ کو طلاق ہے)، اگر طلاق کی اضافت عورت کے جزو معین کی طرف کرے تو اگر وہ جزو معین اس کے اجزاء ترکیبی میں سے ہو اور اس کی تقسیم نہ ہوسکتی ہو، مثلاً اس کا سر اور اس کا پیٹ ہو تو یہی حکم ہے، اور اگر وہ جزو معین اس کے اجزاء ترکیبی میں سے نہ ہو، جیسے اس کا لعاب، اس کا پسینہ اور اس کے دوسرے فضلات تو طلاق نہیں ہوگی، یہ جمہور کا مذہب ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر زوجہ کے جزو عام کو طلاق دے تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر جزو معین کو طلاق دے اور عادۃً اس جز سے پوری ذات کو تعبیر کیا جاتا ہو، مثلاً سر، چہرا، گردن اور پیٹھ تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر اس جزو معین سے پوری ذات کو تعبیر نہیں کیا جاتا ہو، جیسے ہاتھ اور پیر تو طلاق واقع نہیں ہوگی، ہاں! اگر عرف میں ان اجزاء سے طلاق دینے کا رواج ہو تو طلاق واقع ہوجائے گی [1]۔

صیغۂ طلاق سے متعلق شرائط:

۲۷- صیغۂ طلاق وہ لفظ ہے جس سے طلاق کو تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن بعض حالات میں کتابت اور اشارہ لفظ کا قائم مقام بن جاتا ہے۔

لفظ، کتابت اور اشارہ میں سے ہر ایک کے لئے کچھ شرطیں ہیں جن کا طلاق میں پایا جانا ضروری ہے، ورنہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور وہ شرطیں یہ ہیں:

الف-شرائط لفظ:

جو لفظ طلاق کے لئے استعمال کیا جارہا ہے اس میں درج ذیل شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

شرط اول: لفظ کے پائے جانے اور اس کے معنی کے سمجھنے کا یقین یا گمان غالب ہونا:

۲۸- یہاں مراد لفظ کا پایا جانا اور اس کے معنی کا سمجھنا ہے، شعور و تصور کا یہ مطلب نہیں ہے کہ طلاق دینے کی نیت رکھتا ہو، اس سے طلاق واقع کرنے کی نیت کرنا شرط نہیں ہے، اگرچہ بعض حالات میں وقوع کی نیت شرط ہوتی ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

لہذا اگر طلاق دینے والا کسی چیز کی قسم کھائے، پھر شک کرے کہ اس نے طلاق کی قسم کھائی ہے، یا کسی اور چیز کی، تو یہ ایک لغو ہوگا، اور اس سے کوئی چیز واقع نہیں ہوگی، اسی طرح اگر اس کو یہ شک ہو کہ اس نے طلاق دی ہے یا نہیں، اس وقت بھی بدرجۂ اولی طلاق واقع نہیں ہوگی، اگر کسی کو یقین یا گمان غالب ہو کہ اس نے طلاق دی ہے، پھر طلاق کی تعداد میں اس کو شک ہو کہ آیا ایک طلاق دی ہے یا دو یا اس سے زیادہ، تو کم سے کم پر بنیاد رکھے گا، کیونکہ اس کا یقین یا ظن غالب ہے، اور اس سے زیادہ میں شک ہے، اور شک سے کوئی حکم شرعی نہیں ثابت ہوتا ہے، اس کے برخلاف ظن غالب اور یقین سے احکام ثابت ہوتے ہیں، اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اور ان میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد بھی ہیں، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ تحری کرے گا، اور اگر دونوں عددوں کا احتمال اس کے نزدیک برابر ہو تو چونکہ فروج کی حلت وحرمت کے مسئلہ میں احتیاط برتی جاتی ہے، اس لئے اس احتمال پر عمل کیا جائے گا جس میں شدت ہو، ابن عابدین

---

(۱) المغنی ۷/ ۲۶۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۰-۲۹۱، روضۃ الطالبین ۸/ ۶۳، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۳۸۸، الدرالمختار ۳/ ۲۵۶-۲۵۷، الاختیار ۳/ ۱۲۶۔

نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ مسلک اول کو قضا پر اور مسلک ثانی کو دیانت پر محمول کیا جائے[۱]۔

اگر کوئی طلاق بولنے کی نیت کرے پھر نہ بولے تو بالاتفاق طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ یہاں سرے سے لفظ نہیں ہے، زہری کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں: تلفظ کے بغیر طلاق کی نیت کرنے والے کی طلاق واقع ہوجائے گی[۲]۔

جمہور کی دلیل نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"إن الله تجاوز لأمتی عما حدثت به أنفسها مالم تعمل أو تکلم به"**[۳] (دل میں جو چیزیں آتی ہیں ان کو اللہ تعالیٰ نے میری امت سے معاف کردیا ہے، جب تک ان پر عمل نہ کریں یا زبان سے ان کا تلفظ نہ کریں)۔

اگر کسی عجمی کو لفظ طلاق کی تلقین کی جائے، اور وہ اس کے معنی کو نہ جانتا ہو اور وہ کہہ دے تو طلاق واقع نہ ہوگی، اسی طرح کسی عربی سے اگر عجمی الفاظ کہلائے جائیں جن سے طلاق کے معنی نکلتے ہوں اور وہ اسے نہ جانتا ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی[۴]۔

شرط ثانی: لفظ سے وقوع طلاق کی نیت کرنا:

۲۹ - یہ الفاظ کنایہ کے ساتھ خاص ہے، صریح الفاظ میں وقوع طلاق کے لئے نیت قطعاً شرط نہیں ہے، مالکیہ نے بعض الفاظ کنایہ کو مستثنی کیا ہے، اور صریح الفاظ کی طرح ان سے بھی بغیر نیت کے طلاق واقع کی ہے، اور وہ کنایات ظاہرہ ہیں، جیسے طلاق دینے والا اپنی زوجہ سے کہے: **"سرحتک"** (میں نے تجھ کو آزاد کردیا) تو یہ **"طلقتک"** (میں نے تجھ کو طلاق دیا) کے حکم میں ہے، اس مسئلہ میں حنابلہ نے ان کی موافقت کی ہے، جیسا کہ قاضی نے ذکر کیا ہے، اور خرقی کے کلام سے جو مفہوم ہوتا ہے وہ اس کے برخلاف ہے، اور نیل المآرب میں مذکور ہے کہ: لفظ "سراح" کنایات میں سے ہے، لہذا اس میں نیت کی ضرورت ہوگی[۱]۔

کیا کنایات میں عرف وحالات کے قرائن، نیت کے قائم مقام ہوسکتے ہیں؟

حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے، مالکیہ اور شافعیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور کہا ہے کہ عرف اور قرائن حال کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا اگر اپنی زوجہ سے کہے: **"أنت علي حرام"** (تو مجھ پر حرام ہے) اور اس سے طلاق کی نیت کرے تو جمہور فقہاء کے نزدیک نیت کی وجہ سے طلاق واقع ہوجائے گی، حنابلہ کہتے ہیں کہ ظہار ہوگا، اگر طلاق کی نیت نہ کرے تو شافعیہ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی، متاخرین حنفیہ کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی، مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ عورت اگر مدخول بہا ہے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہے تو اس کی نیت معلوم کی جائے گی۔

کیا ایسے الفاظ سے طلاق واقع ہوسکتی ہے جو طلاق کا بالکل احتمال نہ رکھتے ہوں؟ مثلاً کوئی اپنی زوجہ سے کہے: **"اسقنی ماءً"** (مجھے پانی پلا)، ایسی صورت میں اگر اس سے طلاق کی نیت نہ کرے تو بالاتفاق طلاق واقع نہ ہوگی، اور اگر طلاق کی نیت کرے تو مالکیہ کے

---

(۱) الدر المختار مع ابن عابدین ۲۸۳/۳ - ۲۸۴، الشرح الکبیر ۴۰۱/۲، مغنی المحتاج ۲۸۰/۳ - ۳۰۳، المغنی ۳۱۸/۷، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۵۔

(۲) المغنی ۳۱۸/۷، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۵۔

(۳) حدیث: "إن الله تجاوز لأمتی......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۸۸/۹) اور مسلم (۱۱۷/۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) مغنی المحتاج ۲۸۹/۳۔

(۱) المغنی ۳۲۶/۷، الدسوقی ۳۶۵/۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۳، نیل المآرب ۲۳۷/۲۔

نزدیک مشہور روایت کے مطابق طلاق واقع ہوجائے گی، اور جمہور کے مذہب کے مطابق کچھ نہیں واقع ہوگا، اور مالکیہ کا بھی دوسرا قول یہی ہے[۱]۔

ب-شرائط کتابت:

فقہاء نے تحریر کے ذریعہ طلاق کے وقوع کے لئے دو شرطیں رکھی ہیں:

پہلی شرط: تحریر کا ظاہر ہونا:

۳۰- ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تحریر کی شکل اور اس کے آثار ظاہر ہوں، جیسے وہ تحریر جو کاغذ یا زمین پر ہو، اس کے برخلاف وہ تحریر جو ہوا یا پانی پر ہو، چونکہ وہ ظاہر نہیں ہے، اس لئے اس سے طلاق نہیں واقع ہوگی، جمہور کا مسلک یہی ہے، اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ ایسی تحریر سے طلاق واقع ہوجائے گی خواہ وہ ظاہر نہ ہو[۲]۔

دوسری شرط: تحریر کا عرف وعادت کے مطابق ہونا:

۳۱- حنفیہ کہتے ہیں کہ: تحریر اگر ظاہر ہو اور عرف وعادت کے مطابق ہو تو اس سے طلاق واقع ہوجائے گی، نیت کرے یا نہ کرے، اور اگر ظاہر نہ ہو تو نیت کے باوجود طلاق واقع نہ ہوگی۔

لیکن اگر ظاہر ہو اور عرف وعادت کے مطابق نہ ہو، تو اگر نیت کرے گا تو طلاق واقع ہوگی ورنہ واقع نہ ہوگی، اور ایک قول ہے: مطلقاً واقع ہوجائے گی[۳]۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۵۳، المغنی ۷/ ۳۲۲، ابن عابدین ۳/ ۲۹۸-۳۰۰، الاختیار ۳/ ۱۳۲، الروضہ ۸/ ۲۶، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۲-۲۵۳، ۲۵۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۲-۲۸۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۸۴۔

(۲) المغنی ۷/ ۴۲۴۔

(۳) ابن عابدین مع الدر المختار ۳/ ۲۴۶۔

کتابت مرسومہ ان کے نزدیک: وہ کتابت ہے جو رواج کے مطابق ہو، اور جس کا ایک آغاز اور عنوان ہو، جیسے وہ تحریر جو غائب کو لکھی جاتی ہے۔ کتابت مستبینہ یا کتابت ظاہرہ: وہ تحریر ہے جو کاغذ، دیوار یا زمین پر اس طرح لکھی جائے کہ اس کا پڑھنا اور سمجھنا ممکن ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر کوئی طلاق کی نیت سے طلاق لکھے، یا طلاق لکھے اور نیت کچھ نہ ہو، تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر استخارہ کے لئے طلاق لکھے تو اختیار اس کے ہاتھ میں ہوگا، الا یہ کہ تحریر اس کے ہاتھ سے نکل جائے[۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص جو بولنے والا ہو وہ طلاق لکھے اور اس کی نیت نہ کرے تو یہ لغو ہوگی، اور اگر طلاق کی نیت کرے تو اظہر یہ ہے کہ طلاق واقع ہوجائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر کوئی اپنی بیوی کی صریح طلاق واضح تحریر میں لکھے تو خواہ نیت نہ کرے طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر اپنی تحریر کو درست کرنے، یا اپنے اہل خانہ کو رنجیدہ کرنے، یا اپنے قلم کے تجربہ کی نیت کرے تو طلاق واقع نہ ہوگی، اور یہ عذر اس کی جانب سے حکماً قابل قبول ہوگا۔

اگر کوئی اپنی بیوی کی صریح طلاق ایسی تحریر میں لکھے جو واضح نہ ہو، تو کچھ بھی واقع نہیں ہوگا[۲]۔

ج-شرائط اشارہ:

۳۲- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو شخص کلام پر قادر ہو، اس کا اشارہ سے طلاق دینا صحیح نہیں ہے، مالکیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ کلام پر قدرت رکھنے والا اگر اشارہ سے طلاق

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۵۶۸-۵۶۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۴، کشاف القناع ۵/ ۲۴۹۔

دے تو طلاق واقع ہوجائے گی، جیسے گونگا اگر اشارہ سے طلاق دے اور اشارہ سمجھا جائے تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر اشارہ نہ سمجھا جائے تو اکثر کے نزدیک اس سے طلاق واقع نہ ہوگی، اور بعض مالکیہ کا قول ہے کہ اگر طلاق کی نیت ہو تو طلاق اس سے واقع ہوجائے گی، اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے بالمقابل قول یہ ہے کہ بولنے پر قدرت رکھنے والے شخص کا اشارہ سے طلاق دینا طلاق کنایہ ہے، کیونکہ اس سے طلاق کے معنی فی الجملہ حاصل ہوجاتے ہیں۔

رہ گیا گونگا تو جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس کے اشارہ سے طلاق واقع ہوجائے گی، ظاہر الروایۃ میں حنفیہ نے صرف اس صورت میں طلاق مانی ہے جبکہ وہ لکھنے سے قاصر ہو، اور اگر لکھنے پر قادر ہو تو اشارہ سے اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، ایک قول شافعیہ کا بھی یہی ہے، مگر یہ ان کے نزدیک مرجوح ہے[1]۔

پھر گونگے کا اشارہ اگر تمام لوگوں کے نزدیک قابل فہم ہو تو اس سے صریح طلاق کی طرح بلا نیت طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر صرف بعض لوگوں کے نزدیک قابل فہم ہو تو اس سے صرف نیت کے ساتھ طلاق واقع ہوگی، جیسا کہ کتابت کا حکم ہے، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے[2]، اسی طرح حنفیہ نے گونگا کے اشارہ سے طلاق کے واقع ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا گونگا پن پیدائشی ہو، یا بعد میں عارض ہوا ہو، اور موت تک برقرار رہے، یہی مفتی بہ قول ہے، اسی لئے اس کی طلاق اس کی موت پر موقوف ہوگی، لیکن دوسرے قول کے مطابق اگر گونگا پن ایک سال تک مسلسل رہے تو وہ پیدائشی گونگا کی طرح ہوگا۔

(۱) الدر المختار ۳/ ۲۴۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۵، الدسوقی ۲/ ۳۸۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۴، المغنی ۷/ ۴۲۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۴۔

طلاق کی قسمیں:

۳۳- طلاق پر نظر ڈالنے سے اس کی مختلف قسمیں معلوم ہوتی ہیں۔

چنانچہ اس صیغہ کے اعتبار سے جو طلاق کے لئے استعمال کیا جارہا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: صریح، کنائی۔

اور اس اثر کے اعتبار سے جو طلاق کے نتیجہ میں پیدا ہوتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں، رجعی، بائن، اور بائن کی دو قسمیں ہیں، بائن بہ بینونت صغری اور بائن بہ بینونت کبری۔

طلاق کی صفت کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: سنی، بدعی۔

اور طلاق سے پیدا ہونے والے اثر کے وقوع کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں:

''منجز'' (فوری)، ''معلق علی شرط'' (شرط پر معلق) اور ''مضاف الی المستقبل'' (مستقبل کی طرف منسوب)۔

اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول: صریح اور کنائی:

۳۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے[1] کہ صریح طلاق وہ ہے جو لغت یا عرف کے اعتبار سے عموماً طلاق کے معنی کے سوا دوسرے معنی میں استعمال نہ ہوتی ہو، اور اس کی یہ تعریف بھی کی گئی ہے کہ اس کا حکم شرعی بغیر نیت کے ثابت ہوجائے، ان دونوں تعریفوں میں کوئی تضاد نہیں ہے، بلکہ ایک دوسرے کی تکمیل ہے، چنانچہ پہلی تعریف اس لفظ کے اعتبار سے ہے جو اس کے لئے استعمال کیا جارہا ہے، اور دوسری تعریف اس سے پیدا ہونے والے اثر کے اعتبار سے ہے۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق کنائی وہ ہے جس کے

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۴۷-۲۹۶، الدسوقی ۲/ ۳۸۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۰، المغنی ۷/ ۳۱۸-۳۱۹۔

لئے لفظ وضع نہ کیا گیا ہو، بلکہ طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال رکھتا ہو، اگر طلاق کا احتمال بالکل نہ رکھے تو وہ کنایہ نہیں ہوگا، بلکہ لغو ہوگا اور اس سے کچھ نہیں واقع ہوگا[1]۔

اور اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ صریح الفاظ سے بغیر نیت کے طلاق واقع ہوجاتی ہے، اسی طرح مخالف نیت سے صرف قضاءً واقع ہوتی ہے، اسی بنا پر اگر کوئی صریح الفاظ استعمال کرے اور کہے کہ اس سے میں نے کسی چیز کی نیت نہیں کی تو اس سے طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر کہے کہ میں نے غیر طلاق کی نیت کی ہے تو قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی، لیکن دیانۃً تصدیق کردی جائے گی، یہ اس صورت میں ہے جب قرینۂ حالی اس پر دلالت نہ کرتا ہو کہ وہ غیر طلاق کا ارادہ کرنے میں صادق ہے، اور اگر کوئی قرینہ ایسا موجود ہو جس سے معلوم ہو کہ اس نے طلاق کا قصد نہیں کیا تو قضاءً بھی تصدیق کی جائے گی، اور اس سے طلاق واقع نہ ہوگی، مثلاً کسی پر طلاق دینے کے لئے جبر کیا جائے اور وہ صریح الفاظ سے طلاق دے دے، لیکن طلاق کی نیت نہ کرے، تو جبر و اکراہ کے قرینہ کی وجہ سے طلاق نہ دیانۃً واقع ہوگی، نہ قضاءً[2]۔

یہ جمہور کے نزدیک ہے، حنفیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ مکرہ کی طلاق واقع ہوجائے گی جیسا کہ ماقبل میں گذرا۔

کنائی لفظ سے طلاق بغیر نیت کے واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ لفظ میں طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال ہے، لہذا بغیر نیت کے اس سے طلاق مراد نہیں لیا جاسکتا، اور نیت کی وجہ سے طلاق اس لئے واقع ہوجاتی ہے کہ لفظ میں اس کی گنجائش ہے، لہذا نیت کے سبب لفظ کو اس کی طرف موڑا جاسکتا ہے۔

مالکیہ نے کنایات ظاہرہ کو صریح کے ساتھ ملحق کیا ہے، اور بغیر نیت کے ان سے طلاق واقع کردی ہے، کنایات ظاہرہ: یہ وہ کنایات ہیں جو طلاق کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتے ہیں، اگرچہ وہ اس کے لئے وضع نہیں کئے گئے ہیں، جیسے لفظ ''فراق'' (جدائی) اور ''سراح'' (رہا کرنا)۔

حنابلہ اس موقع پر قاضی کے قول کے مطابق مالکیہ کے ساتھ ہیں، لیکن خرقی کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اس سے کسی صورت میں بھی نیت کے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی۔

۳۵- کیا قرائن حال نیت کے قائم مقام ہوسکتے ہیں؟ اور ان کی وجہ سے الفاظ کنائی سے بغیر نیت کے طلاق واقع ہوسکتی ہے؟

حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کا معتمد قول یہ ہے کہ لفظ کنائی سے طلاق کے واقع ہونے میں قرائن حال نیت کے قائم مقام ہیں، مثلاً اگر کوئی اپنی زوجہ سے غصہ کی حالت میں کہے: "**الحقی بأهلک**" (تو اپنے گھر والوں کے ساتھ مل جا)، تو خواہ طلاق کی نیت نہ کرے طلاق واقع ہوجائے گی، اسی طرح اگر یہ طلاق کے مطالبہ کی حالت میں ہو۔

مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہاں قرائن حال کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لہذا ان کے نزدیک کنائی لفظ سے طلاق اسی وقت واقع ہوگی جب اس کی نیت کرے۔

فقہاء کا مذہب ہے کہ طلاق میں صریح الفاظ وہ ہیں جن میں (طلق) کا مادہ پایا جائے، یا جو الفاظ اس مادہ سے از روئے لغت یا از روئے عرف مشتق ہوں، جیسے: "**طلقتک**" (میں نے تجھ کو طلاق دی)، "**أنت طالق، أنت مطلقه**" (تجھے طلاق ہے، تو مطلقہ ہے) اور اگر بغیر تشدید کے "**أنت مطلقة**" کہے، تو کنایہ ہوگا، لہذا بغیر نیت کے اس سے طلاق واقع نہ ہوگی۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۳۲۹۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۳۷۹۔

سابق میں اس بات کی طرف اشارہ ہوچکا ہے کہ مالکیہ نے کنایات مشہورہ کو صریح کے درجہ میں رکھا ہے کہ ان سے بغیر نیت کے طلاق واقع ہوجائے گی، اگرچہ ان کو صریح میں شمار نہیں کیا ہے[۱]۔

شافعیہ کا مشہور مذہب اور حنابلہ کی رائے ہے کہ صریح الفاظ تین ہیں، طلاق، فراق، سراح، یا وہ الفاظ ہیں جو ازروئے لغت یا از روئے عرف ان سے مشتق ہوں، جیسے "**طلقتک أنت طالق، أنت مطلقه**" اور اگر بغیر تشدید کے "**أنت مطلقه**" کہے تو کنایہ ہوگا، کیونکہ یہ لفظ طلاق کے لئے مشہور نہیں ہے۔

اور کنائی الفاظ وہ ہیں جو صریح کے علاوہ ہیں اور طلاق کا احتمال رکھتے ہیں، جیسے "**اعتدی**" (تو عدت گذار لے)، "**استبرئی رحمک**" (تو اپنا رحم صاف کرلے)، "**الحقی بأهلک**" (تو اپنے اہل کے ساتھ شامل ہوجا)، "**أنت خلية**" (تو تنہا ہے)، "**أنت مطلقة**" (تو چھوڑی ہوئی ہے) وغیرہ[۲]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بگاڑے ہوئے لفظ سے طلاق واقع ہوجائے گی، پھر اگر وہ لفظ صریح ہو تو اس سے بغیر نیت کے طلاق واقع ہوگی، جیسے طلاغ، تلاغ، طلاک، تلاک، اس میں عالم اور جاہل کا کوئی فرق نہیں ہوگا، سوائے اس کے کہ طلاق دینے والا یہ کہے کہ میں نے محض ڈرانے کے لئے قصداً یہ لفظ بگاڑ کر کہا تھا، اور قرائن حال اس دعوے کی تصدیق کریں، مثلاً طلاق دینے سے پہلے اس پر گواہ لینا، تو ایسی صورت میں مفتی بہ قول کے مطابق اس لفظ سے کچھ واقع نہ ہوگا، ورنہ طلاق واقع ہوجائے گی[۳]۔

فقہاء نے طلاق صریح کو عربی زبان میں منحصر نہیں رکھا ہے، بلکہ عربی اور غیر عربی دونوں میں عام رکھا ہے، چنانچہ انہوں نے فارسی اور ترکی کے ایسے الفاظ ذکر کئے ہیں، جن سے بغیر نیت کے طلاق صراحۃً واقع ہوجاتی ہے، مثلاً ترکی میں "سان بوش" اور فارسی میں "بہشتم" ہے، ان الفاظ میں ان کے یہاں کچھ اختلاف بھی ہے کہ آیا یہ صریح ہیں یا کنائی؟ اور حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں رجوع ان لوگوں کی طرف کیا جائے گا جو ان زبانوں اور عرفوں کو جانتے ہیں[۱]۔

صریح اور کنائی سے کونسی طلاق واقع ہوتی ہے؟

۳۶ - جمہور فقہاء[۲] کا مذہب ہے کہ شوہر کی دی ہوئی طلاق ہمیشہ رجعی ہوتی ہے، صرف تین حالات میں بائن ہوتی ہے اور وہ یہ ہیں:

الف- طلاق قبل الدخول: یہ طلاق بائن ہوگی۔

ب- مال لے کر دی ہوئی طلاق بائن ہوگی، اس لئے کہ اس کی وجہ سے زوجہ کے ذمہ مال واجب ہوگا اور وہ صرف اپنے جدا ہونے کے لئے مال خرچ کرتی ہے۔

ج- تین طلاق بائن ہوگی، اس لئے کہ ان سے بینونت کبری واقع ہوجاتی ہے، جیسا کہ اس آیت کریمہ میں صراحت ہے: "**فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ**"[۳] (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے، تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی، یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)۔

ان تفصیلات کے ساتھ ساتھ کچھ مزید حالات ہیں جن میں طلاق

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۴۷-۲۴۸، الدسوقی ۲/ ۳۷۸، المغنی ۷/ ۳۲۲، ۳۲۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۰، المغنی ۷/ ۳۱۸-۳۲۱، اور نیل المآرب ۲/ ۲۳۷۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۴۹ طبع عیسی الحلبی۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۴۸، الحطاب ۴/ ۴۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۰، المغنی ۷/ ۱۲۴-۲۳۸۔

(۲) المغنی ۷/ ۵۴۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۰۔

بائن ہوتی ہے، بشرطیکہ وہ قاضی کے فیصلہ سے ہو، جیسے زوج کے لا پتہ ہونے، ایلاء، عیب، ناموافقت وضرر یا نفقہ کی تنگی کی وجہ سے تفریق کردی جائے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ الفاظ کنائی سے بہرصورت طلاق بائن واقع ہوتی ہے، مگر کچھ الفاظ اس سے مستثنی ہیں، کیونکہ ان میں طلاق صریح کا لفظ مقدر مانا گیا ہے، اس لئے طلاق رجعی واقع ہوگی، جیسے "اعتدی" (تو عدت گذار لے) "استبرئی رحمک" (تو اپنے رحم کو صاف کرلے)، "أنت واحدہ" (تو اکیلی ہے)، ان تمام جملوں کی اصل یہ ہے "طلقتک فاعتدی" (میں نے تجھ کو طلاق دیدی ہے لہذا تو عدت گذار لے) "طلقتک فاستبرئی رحمک" (میں نے تجھ کو طلاق دیدی ہے، لہذا تو اپنے رحم کو صاف کرلے) "أنت طالق طلقة واحدة"[(۱)] (تجھے ایک طلاق ہے)۔

اور طلاق صریح سے درج ذیل شرائط کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے:

اول: طلاق ہمبستری کے بعد دی گئی ہو، اگر ہمبستری سے پہلے طلاق دی جائے تو طلاق بائن واقع ہوگی، خواہ صریح لفظ سے دی جائے یا کنائی لفظ سے۔

دوم: طلاق عوض سے متصل نہ ہو، اگر طلاق عوض سے متصل ہو (یعنی طلاق مال کے عوض میں ہو) تو طلاق بائن ہوگی۔

سوم: طلاق تین کے عدد سے متصل نہ ہو، یہ اتصال نہ لفظوں میں ہو نہ اشاروں میں ہو اور نہ تحریر میں ہو، اور یہ کہ یہ طلاق پہلی دو طلاقوں کے بعد تیسری نہ ہو، خواہ پہلی دو طلاقیں رجعی ہوں یا بائنہ، کیونکہ تیسری طلاق سے بیونت کبری ہی ثابت ہوتی ہے۔

چہارم: طلاق ایسی صفت کے ساتھ متصف نہ ہو جس سے بینونت معلوم ہو یا بغیر حرف عطف کے بینونت پر دلالت کرے، جیسے اس کا اپنی بیوی سے یہ کہنا "أنت طالق بائناً" (تجھے طلاق بائنہ ہے) اس کے برخلاف اگر وہ یہ کہے "أنت طالق و بائن" (تجھے طلاق ہے اور تو بائن ہے)، تو پہلے لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی، اور دوسرے لفظ سے طلاق بائن واقع ہوگی، اسی طرح اگر کہے: "أنت طالق طلقة تملکین بها نفسک" (تجھے ایسی طلاق ہے کہ تو اس کی وجہ سے اپنی ذات کی مالک ہے) تو طلاق بائن واقع ہوگی۔

پنجم: طلاق کو ایسے عدد یا ایسی صفت سے تشبیہ نہ دے جو بینونت پر دلالت کرتی ہو، مثلاً بیوی سے کہے: "أنت طالق مثل هذه" (تجھے اس جیسی طلاق ہے) اور اپنی تین انگلیوں سے اشارہ کرے، ایسی صورت میں بیوی تین طلاقوں سے بائنہ ہوجائے گی۔

اگر مذکورہ شرطوں میں سے کوئی بھی شرط نہ پائی جائے تو طلاق بائن واقع ہوگی[(۱)]۔

دوم: رجعی اور بائن

۳۷- طلاق رجعی وہ ہے جس میں شوہر کے لئے یہ جائز ہوتا ہے کہ اپنی زوجہ کو اس کی عدت کے اندر بغیر عقد جدید کے واپس لے لے، اور طلاق بائن میں نکاح فوراً ختم ہوجاتا ہے۔

طلاق بائن کی دو قسمیں ہیں، بائن بہ بینونت صغری اور بائن بہ بینونت کبری۔

جہاں تک بائن بہ بینونت صغری کا تعلق ہے، تو وہ ایک طلاق بائنہ سے بھی ہوتی ہے اور دو طلاق بائنہ سے بھی، لیکن جب طلاقیں تین ہوجائیں تو مطلقاً بینونت کبری واقع ہوجاتی ہے، خواہ تینوں میں ہر ایک الگ الگ رجعی ہو یا بائنہ، یہ متفق علیہ ہے۔

---

(۱) الاختیار ۳/۱۳۲۔

(۱) ابن عابدین ۳/۲۵۰، ۳/۲۷۸-۲۸۱۔

جب کوئی اپنی زوجہ کو طلاق رجعی دے دے تو اس کے لئے عدت کے اندر اپنی بیوی سے رجوع کرنا جائز ہوگا، اور عقد جدید کی حاجت نہیں ہوگی، لیکن جب عدت گذر جائے تو صرف عقد جدید کے ذریعہ لوٹ سکتا ہے۔

اگر کوئی اپنی زوجہ کو ایک یا دو طلاق بائن دے، تو اس کے لئے جائز ہے کہ عدت کے اندر یا اس کے بعد اس کے پاس لوٹ آئے لیکن یہ رجعت ذریعہ نہیں ہوگا بلکہ صرف نئے عقد کے ذریعہ ہوگا ور اگر اس کو تین طلاق دے دے تو بینونت کبری واقع ہوگی اور اس کے لئے اس کی طرف واپسی ناجائز ہوگی، تا آنکہ اس کی عدت پوری ہوجائے اور وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے، اور وہ اس سے ہمبستر ہو، پھر زوج ثانی کی موت یا تفریق کی وجہ سے بینونت ہو اور اس کی عدت پوری ہوجائے، ان تمام مرحلوں کے بعد زوج اول کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اس کی طرف عقد جدید کے ذریعہ رجوع کرے[۱]، کیونکہ اللہ سبحانہ نے ارشاد فرمایا: "فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ ؕ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَنْ يَّتَرَاجَعَا اِنْ ظَنَّا اَنْ يُّقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ؕ وَ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ"[۲] (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے، تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی، یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے، پھر اگر وہ (بھی) اسے طلاق دے دے تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں کہ پھر مل جائیں، بشرطیکہ دونوں گمان غالب رکھتے ہوں کہ اللہ کے ضابطوں کو قائم رکھیں گے، اور یہ بھی اللہ کے ضابطے ہیں، انہیں وہ کھول کر ان لوگوں کے لئے بیان کرتا ہے، جو علم رکھتے ہیں)۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۹۳، الدسوقی ۲/ ۳۸۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۶، المغنی ۷/ ۴۱۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۰۔

بینونت کبری وصغری:

۳۸- جب بینونت کا لفظ مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے بینونت صغری مراد ہوتی ہے، بینونت کبری صرف اس وقت ہوتی ہے جب کہ طلاقیں تین ہوں۔

مگر تین طلاقوں کے وقوع کے طریقہ میں بعض صورتوں میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور بعض صورتوں میں اتفاق ہے جیسا کہ اس کی تفصیل آرہی ہے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر شوہر اپنی زوجہ کو ایک مرتبہ طلاق رجعی یا بائنہ دے، پھر عقد یا رجعت کے ذریعہ اس کی طرف لوٹ آئے، پھر اس کو دوبارہ طلاق رجعی یا بائنہ دے دے، پھر عقد یا رجعت کے ذریعہ اس کی طرف لوٹ آئے، پھر اس کو تیسری بار طلاق دے دے تو تین طلاقیں ہوجائیں گی، اور زوجہ بینونت کبری کے ساتھ بائنہ ہوجائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ"[۱] (طلاق تو دو ہی بار کی ہے، اس کے بعد (ہاتھ) رکھ لینا ہے، قاعدے کے مطابق یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے)

نیز ارشاد ہے: "فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ "[۲] (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے، تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی، یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر اس کو ایک طلاق دے، پھر اس کی عدت گذرنے کے بعد اس کو دوبارہ طلاق دے، تو دوسری طلاق اس پر واقع نہ ہوگی، کیونکہ وہ محل طلاق نہیں رہی، اس لئے کہ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۰۔

زوجیت بالکل ختم ہوچکی ہے، اور طلاق زوجہ ہی کو دی جاتی ہے، اسی طرح اگر اس کو اس کے بعد تیسری بار طلاق دے تو وہ بھی اس پر واقع نہ ہوگی، اور اس صورت میں بینونت صغری ہوگی، اور زوج کے لئے جائز ہوگا کہ عقد جدید کے ذریعہ اس کی طرف لوٹ آئے۔

اگر عورت کو طلاق قبل الدخول دے تو طلاق کے الفاظ کے فرق سے احکام علاحدہ ہوں گے۔

چنانچہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر دوسری اور تیسری طلاق کو ''واؤ'' کے ذریعہ عطف کر کے طلاق دے تو مدخول بہا کی طرح دوسری اور تیسری طلاق واقع ہوجائے گی، جیسے یوں کہے: ''**أنت طالق و طالق و طالق**'' (تجھے طلاق ہے اور طلاق ہے اور طلاق ہے)، اس لئے کہ ''واؤ'' کے ذریعہ عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے، اس لئے پہلی دوسری کے علاوہ ہوگی، اور وہ کلمۂ واحدہ کی طرح ہیں[1]۔

اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر غیر موطوءہ سے کہے: ''**أنت طالق واحدة و واحده**'' حرف عطف کے ساتھ (تجھے طلاق ہے ایک اور ایک)، یا ''**قبل واحدة یا بعدها واحدة**'' تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور دوسری طلاق اس کے ساتھ ملحق نہیں ہوگی، اسی طرح جب ''فاء'' یا ''ثم'' سے عطف کرے اس لئے کہ عدت نہیں ہے۔

اور ''**أنت طالق واحدة بعد واحدة**'' (تجھے طلاق ہے ایک کے بعد ایک)، یا ''**أنت طالق واحدة قبلها واحدة**'' (تجھے طلاق ہے ایک اس سے پہلے ایک)، یا ''**أنت طالق واحدة مع واحدة**'' (تجھے ایک طلاق ہے ایک کے ساتھ)، یا ''**أنت طالق واحدة معها واحدة**'' (تجھے ایک طلاق ہے جس کے ساتھ ایک اور ہے) میں دو طلاقیں واقع ہوں گی، اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ جب پہلے لفظ سے طلاق واقع کردے تو ثانی لغو ہوگی، یا دوسرے سے واقع کرے تو دونوں ساتھ ہوں گی، اس لئے کہ ماضی میں واقع کرنا حال میں واقع کرنا ہے۔

''**أنت طالق واحدة و واحدة إن دخلت الدار**'' (تجھ کو طلاق ہے ایک اور ایک اگر تو گھر میں داخل ہو) سے اگر وہ گھر میں داخل ہوجائے تو دو طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ دونوں طلاقیں یکبارگی شرط پر معلق ہوگئیں، اور اگر شرط کو مقدم کرے تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ طلاق معلق طلاق منجز (یعنی غیر موقوف طلاق) کی طرح ہے[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ: اگر غیر موطوءہ سے کہے: ''**أنت طالق و طالق و طالق**'' تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ وہ پہلی طلاق ہی سے بائنہ ہوجائے گی، لہذا اس کے بعد واقع نہ ہوگی، اور اگر اس سے کہے: **إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق**'' (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اور طلاق ہے)، پھر وہ گھر میں داخل ہوجائے تو اصح قول کے مطابق دو طلاقیں واقع ہوجائیں گی، اس لئے کہ دونوں داخل ہونے پر معلق ہیں، اور دونوں میں کوئی ترتیب نہیں ہے، لہذا دونوں ایک ساتھ واقع ہوں گی، اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ ایک طلاق واقع ہوگی، جیسا کہ غیر معلق میں ہے، اگر عطف ''ثم'' وغیرہ جیسے حرف کے ذریعہ کرے جو ترتیب کا تقاضا کرتا ہے تو دخول دار کے وقت صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔

اور اگر اس سے کہے: ''**أنت طالق إحدى عشرة طلقة**'' (تجھے گیارہ طلاقیں ہیں) تو تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی، اس کے برخلاف: ''**إحدى وعشرين**'' (تجھے اکیس طلاقیں ہیں)، اس سے صرف ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ اس میں عطف ہے۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۴۱۸، الدسوقی ۲/ ۳۸۵۔

(۱) الدر المختار ۳/ ۲۸۸۔

اگراس سے کہے: "أنت طالق طلقة مع طلقة" (تجھے ایک طلاق ہے، دوسری طلاق کے ساتھ) یا"أنت طالق طلقة معها طلقة" (تجھے ایک طلاق ہے جس کے ساتھ ایک اور طلاق ہے)، تو اصح قول کے مطابق دونوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوجائیں گی، اور ایک کا قول ہے کہ ترتیب وار طلاق واقع ہوگی، اور ایک ہی طلاق سے بائنہ ہوجائے گی۔

اور اگراس سے کہے:"أنت طالق طلقة قبل طلقة" (تجھے ایک طلاق ہے ایک طلاق سے پہلے)، یا"أنت طالق طلقة بعدها طلقة" (تجھے ایک طلاق ہے جس کے بعد ایک اور طلاق ہے)، تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ وہ پہلی ہی طلاق سے بائنہ ہوجائے گی، لہذا دوسری طلاق کے لئے ملکیت نکاح باقی نہیں رہے گی[1]۔

لیکن اگر مدخول بہا کو ایک طلاق دے، پھراس کی عدت کے اندر اس کو دوسری طلاق دے دے، تو اگر پہلی طلاق رجعی ہوتو جمہور کی رائے یہ ہے کہ دوسری طلاق واقع ہوجائے گی، پھر اگر عدت کے اندر اس کو تیسری طلاق دے دے اور دوسری بھی رجعی ہوتو تیسری طلاق واقع ہوجائے گی، اور اس کی وجہ سے بینونت کبریٰ ہوجائے گی، یہ اس وقت ہے جب دوسری اور تیسری طلاق سے پہلی طلاق کی تاکید کی نیت نہ کرے، اگر پہلی طلاق کی تاکید کی نیت کرے تو دیانۃً تصدیق کی جائے گی، قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی، اور تینوں طلاقیں نافذ کردی جائیں گی، بشرطیکہ ایسے قرائن نہ موجود ہوں جو اس کی نیت کے صحیح ہونے کو راجح قرار دیں، اور اگر ایسے قرائن حال موجود ہوں جو اس کی نیت کے صحیح ہونے کو راجح قرار دیں تو دیانۃً اور قضاءً تصدیق کی جائے گی، جیسا کہ اگر اپنی زوجہ کو طلاق دے دے، اور اس سے پوچھا جائے، تو نے کیا کردیا تو وہ کہے: میں نے اس کو طلاق دے دی، یا میں نے کہہ دیا ہے"هي طالق" (اس کو طلاق ہے)، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[1]۔

شافعیہ کی صراحت اس کے قریب قریب ہے، مغنی المحتاج میں ہے: اگر کہے: "أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق" اور درمیان میں فصل ہوجائے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی، خواہ تاکید کا قصد کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ تاکید خلاف ظاہر ہے، لیکن اگر کہے کہ میں نے تاکید کا قصد کیا ہے، تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اگر صرف لفظ خبر مکرر ہو، جیسے: أنت طالق، طالق طالق، تو جمہور کے نزدیک حکم یہی ہے، اس میں قاضی کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایک واقع ہوگی، اور اگر درمیان میں فصل نہ ہو اور تاکید کا قصد کرے، یعنی آخری دونوں سے پہلی کی تاکید کا ارادہ کرے تو ایک طلاق واقع ہوگی، اور اگر الگ الگ طلاقیں واقع کرنے کا قصد کرے، تو تین واقع ہوں گی، اسی طرح اگر مطلق رکھے یعنی نہ تاکید کا قصد کرے اور نہ استئناف کا تو راجح قول کے مطابق تین طلاقیں واقع ہوں گی[2]۔

اس مسئلہ میں حنابلہ، شافعیہ کے ساتھ ہیں[3]۔

اور مالکیہ کا مذہب بھی اس سے الگ نہیں ہے، دردیر کہتے ہیں: اگر طلاق کا لفظ بغیر عطف کے تین بار دہرائے تو مدخول بہا اور غیر مدخول بہا دونوں پر تین طلاقیں واقع ہوں گی، بشرطیکہ تینوں طلاقوں میں تسلسل ہو خواہ حکماً ہو، مثلاً کھانسی کی وجہ سے فصل ہوجائے، ہاں: اگر تاکید کی نیت کرے تو مدخول بہا اور غیر مدخول بہا دونوں کے بارے میں قضاء میں قسم کے ساتھ، اور فتوی میں بغیر قسم کے تصدیق کی

(۱) مغنی المحتاج ۲۹۷/۳۔

(۱) ابن عابدین ۲۹۳/۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۲۹۶/۳۔
(۳) المغنی ۴۱۷/۷۔

جائے گی، اس کے برعکس عطف کا حکم ہے، اس میں تاکید کی نیت قطعاً مفید نہیں ہوگی جیسا کہ گذرا، اس لئے کہ عطف تاکید کے منافی ہے[1]۔

۳۹- اگر اس کو ایک طلاق بائن دے، یا دو طلاق بائن دے، پھر عدت کے اندر دوسری یا تیسری طلاق دے، تو شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دوسری یا تیسری طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ وہ پہلی طلاق کی وجہ سے زوجیت سے خارج ہوگئی، لہذا اس کے بعد وہ طلاق کا محل نہیں رہے گی[2]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ پہلی یا دوسری طلاق اگر صریح لفظ سے ہوتو دوسری یا تیسری طلاق اس کے ساتھ ملحق ہوجائے گی، خواہ صریح لفظ سے ہو یا کنائی سے، اگر پہلی یا دوسری طلاق بائنہ ہوتو دوسری یا تیسری طلاق اس کے ساتھ صرف اسی صورت میں ملحق ہوگی جبکہ صریح لفظ سے ہو، اور اگر بائنہ ہوتو وہ پہلی طلاق کے ساتھ اس وقت ملحق نہیں ہوگی، جب اس کو اس کی خبر بنانا ممکن ہو، کیونکہ اس میں اس کا احتمال ہوگا، جیسے اس سے کہے: "أنت بائن بائن" (تو بائنہ ہے بائنہ ہے)، اور اگر خبر بنانا ممکن نہ ہوتو اس کے ساتھ ملحق ہوجائے گی، جیسے اس کا اس سے کہنا: "أنت بائن" (تو بائنہ ہے) پھر اس کا یہ کہنا: "أنت بائن باخرى" (تو دوسری طلاق سے بائنہ ہے)، اس صورت میں دوسری پہلی کے ساتھ ملحق ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کو اس کی خبر بنانا ناممکن ہے[3]۔

اگر اس کو طلاق دے اور لفظوں میں ذکر کردے کہ وہ تین ہیں تو جمہور فقہاء کے نزدیک تینوں واقع ہوجائیں گی، اسی طرح جب دو کا عدد ذکر کرے تو دو واقع ہوجائیں گی، مثلاً اس سے کہے: "أنت

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۳۸۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۳۔
(۳) الدر المختار ۳/ ۳۰۹-۳۱۰۔

طالق ثلاثا، أو أنت طالق اثنتين"[1]۔

اگر اس سے کہے: "**انت طالق**" (تجھے طلاق ہے) اور اپنی تین انگلیوں سے اشارہ کرے، تو حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر اشارہ کے ساتھ ساتھ "**هكذا**" (اس طرح) کہے، تو تین واقع ہوں گی، اور اگر تین کا اشارہ کرنے کے ساتھ "**مثل هذه**" (اس جیسی) کہے، اور تین کی نیت کرے تو تین واقع ہوں گی، ورنہ ایک طلاق واقع ہوگی، اور اگر انگلیوں سے اشارہ کرنے کے ساتھ کچھ نہ کہے تو ایک طلاق واقع ہوگی، اور اشارہ لغو ہوگا۔

اور اگر انگلیوں کے اشارہ کے بجائے تین کا لفظ لکھ دے تو اس کا وہی حکم ہے جو اشارہ کا حکم ہے۔

اگر اس سے کہے: "**أنت طالق أكبر الطلاق أو أغلظ الطلاق**" (تجھے بہت بڑی طلاق ہے یا بہت غلیظ طلاق ہے) اور اس سے تین کی نیت کرے تو تین واقع ہوں گی، کیونکہ ان الفاظ میں اس کی گنجائش ہے، ورنہ ایک بائنہ واقع ہوگی[2]۔

مگر شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس سے کہے: "**أنت طالق**" (تجھے طلاق ہے)، اور اس سے کسی عدد خاص کی نیت کرے تو اس کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی، اور اگر کہے: "**أنت طالق واحدة**" (تجھے ایک طلاق ہے) اور عدد کی نیت کرے تو راجح قول کی بنا پر ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ الفاظ نیت کے برعکس ہیں، اور الفاظ قوی دلیل ہیں، لہذا اس پر عمل کرنا اولی ہے، اور ایک قول ہے کہ نیت پر عمل کرتے ہوئے وہ عدد واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے[3]۔

اور حنابلہ سابقہ مسائل میں حنفیہ اور شافعیہ کے ساتھ ہیں، مگر یہ کہ

(۱) المغنی ۷/ ۴۱۸۔
(۲) الدر المختار مع ابن عابدین ۳/ ۲۷۴-۲۷۷۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۴-۳۲۶۔

امام احمد سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: اگر اس سے کہے: "أنت بریة" (تو بری ہے)، یا "أنت بائن" (تو بائن ہے)، یا "حبلک علی غاربک" (تیری رسی تیرے کندھے پر) یا: "الحقی بأھلک" (تو اپنے گھر والوں کے ساتھ مل جا)، تو میرے نزدیک یہ تمام صورتیں تین طلاقوں کی ہیں، مگر میں اس پر فتوی دینے کو ناپسند کرتا ہوں، خواہ اس عورت کے ساتھ دخول ہوا ہو یا نہ ہوا ہو(۱)۔

لیکن حنفیہ اور شافعیہ ان الفاظ سے تین طلاقیں واقع کرتے ہیں، اگر تین کی نیت کرے، کیونکہ میں اس کا احتمال ہے، اور اگر تین کی نیت نہ کرے تو تین واقع نہ ہوں گی، اور مالکیہ سابقہ تمام مسائل میں جمہور کے ساتھ ہیں، مگر آخری مسئلہ میں یہ کہتے ہیں کہ تین بہر صورت واقع ہو جائیں گی، ہاں خلع اور قبل الدخول کی صورت اس سے مستثنی ہے، اس میں ایک واقع ہوگی (۲)۔

اگر اس سے کہے: "أنت طالق واحدة" (تجھے ایک طلاق ہے)، اور اس سے تین کی نیت کرے تو ایک ہی واقع ہوگی، اور نیت باطل ہوگی، کیونکہ لفظ اس کا احتمال نہیں رکھتا، اور اگر اس سے کہے: "أنت طالق ثلاثا" (تجھے تین طلاقیں ہیں)، اور اس سے ایک طلاق کی نیت کرے تو تمام فقہاء کے نزدیک تین واقع ہوں گی، کیونکہ لفظ میں تین کی صراحت ہے، لہذا اس کے خلاف نیت معتبر نہیں ہوگی۔

اگر اس سے کہے: "أنت طالق" (تجھے طلاق ہے) اور اس سے تین کی نیت کرے تو حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق واقع ہوگی، حنابلہ کی ایک روایت یہی ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ تین واقع ہوں گی، یہی امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے (۳)۔

(۱) المغنی ۷ر ۳۲۴۔

(۲) المغنی ۷ر ۳۲۵، الدسوقی ۲ر ۳۶۴۔

(۳) الدسوقی ۲ر ۳۶۴، مغنی المحتاج ۳ر ۳۲۶، المغنی ۷ر ۴۲۰-۴۲۱۔

سوم: طلاق سنی و بدعی:

۴۰ - فقہاء نے طلاق کی وصف شرعی کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں کی ہیں، سنی اور بدعی۔

سنی سے ان کی مراد: وہ طلاق ہے جو اپنے طریقۂ وقوع میں سنت کے موافق ہو، اور بدعی: وہ طلاق ہے جو طریقۂ وقوع میں سنت کے خلاف ہو، طلاق سنی سے فقہاء کا مقصود یہ نہیں ہے کہ وہ سنت ہے، اس لئے کہ سابق میں وہ نصوص گذر چکی ہیں جو طلاق سے متنفر اور بیزار کرتی ہیں، اور یہ بتاتی ہیں کہ طلاق اللہ تعالی کے نزدیک جائز چیزوں میں سب سے زیادہ ناپسند ہے۔

سنی اور بدعی میں سے ہر ایک کے بعض حالات میں فقہاء کا اختلاف ہے اور بعض دیگر حالات میں اتفاق ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

حنفیہ نے طلاق کی دو قسمیں کی ہیں، سنی اور بدعی، پھر سنی کی دو قسمیں کی ہیں حسن اور احسن۔

طلاق احسن ان کے نزدیک یہ ہے کہ ایک طلاق رجعی ایسے طہر میں دے کہ اس میں اس زوجہ سے ہمبستری نہ کی ہو اور اس طہر سے پہلے حیض یا نفاس میں بھی وطی نہ کی ہو، نیز اس دوران شوہر کے علاوہ کسی دوسرے نے اس سے وطی بالشبہ نہ کی ہو، لہذا اگر حیض کے زمانہ میں زوجہ زنا کرے، پھر پاک ہو جائے، پھر اس کو طلاق دے تو یہ طلاق بدعی نہیں ہوگی۔

طلاق حسن: یہ ہے کہ ایسے طہر میں ایک طلاق رجعی دے جس میں وطی نہ کی ہو اور نہ اس سے پہلے حیض و نفاس میں وطی کی ہو، پھر دوسرے طہروں میں جو وطی سے خالی ہوں دو مزید طلاقیں دے، یہ تعریف اس صورت میں ہے کہ عورت صاحب حیض ہو، ورنہ اس کو تین مہینوں میں تین طلاق دے گا، مثلاً اس عورت کو جو عمر کے اعتبار

سے بالغ ہومگر اس کو حیض نہ آئے۔

یہ اس عورت کے بارے میں ہے جس کے ساتھ دخول ہوا ہو یا خلوت صحیحہ ہوئی ہو، لیکن وہ عورت جس کے ساتھ نہ دخول ہوا ہو اور نہ خلوت صحیحہ، تو اس کے حق میں طلاق حسن یہ ہے کہ اس کو صرف ایک طلاق دے، یہاں اس امر کی اہمیت نہیں ہے کہ یہ طلاق حیض میں ہو یا غیر حیض میں، اور نہ یہ چیز ضرر رساں ہوگی کہ طلاق بائنہ ہے، اس لئے کہ غیر مدخولہ کو دی گئی طلاق بائنہ ہی ہوتی ہے۔

ان طلاقوں کے سوا بقیہ صورتیں حنفیہ کے نزدیک بدعی ہیں، مثلاً یہ کہ ایک ہی طہر میں دو یا تین طلاقیں ایک ساتھ یا الگ الگ دے، یا حیض یا نفاس میں طلاق دے، یا ایسے طہر میں طلاق دے جس میں ہمبستری کی ہو، یا اس سے قبل حیض میں ہمبستری کی ہو۔

اگر اس کو حیض کی حالت میں طلاق دے، پھر اس طہر میں طلاق دے جو حیض کے بعد ہے تو بھی دوسری طلاق بدعی ہوگی، اس لئے کہ حیض اور طہر، طہر واحد کے درجہ میں ہیں، اور شوہر پر لازم ہے کہ بیوی کے دوسرے حیض کا انتظار کرے، جب وہ حیض سے پاک ہوجائے تو اگر چاہے تو طلاق دیدے، اب یہ طلاق سنی ہوگی، اگر اس کو حالت حیض میں طلاق دے، پھر رجوع کرلے پھر اس کو، اس کے بعد والے طہر میں طلاق دے تو راجح ترین قول کے مطابق یہ طلاق بدعی ہوگی، اور یہی ظاہر مذہب ہے، اور قدوری نے کہا ہے کہ: سنی ہوگی۔

یہ تمام تفصیلات اس وقت ہیں جب وہ حاملہ نہ ہو اور نہ صغیرہ نابالغہ ہو اور نہ آئسہ ہو، اگر وہ ایسی ہوگی تو طلاق سنی ہوگی، خواہ اس سے ہمبستری کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس لئے کہ اس طرح کی عورت ہمیشہ طہر میں رہتی ہے، لیکن ایک سے زائد نہ دے، اور اگر زیادہ دے گا تو بدعی ہوجائے گی۔

حنفیہ عموماً بدعی سے مندرجہ ذیل طلاقوں کو مستثنی کرتے ہیں: خلع کو اور اس طلاق کو جو مال کے عوض دی جائے، اور اس تفریق کو جو بیماری کی وجہ سے واقع کی جائے، اس لئے کہ یہ بدعی نہیں ہیں خواہ حیض کی حالت میں ہوں، اس لئے کہ اس کی ضرورت ہے، اسی طرح حیض کے زمانہ میں زوجہ کو اختیار دینا خواہ وہ اپنے آپ کو حیض کے زمانہ میں اختیار کرلے یا اس کے بعد، اور اسی طرح زوجہ کا حیض کے زمانہ میں اپنے آپ کو اختیار کرنا ہے، خواہ زوج نے اس کو حیض کے زمانہ میں یہ اختیار دیا ہو یا اس سے پہلے، چنانچہ یہ طلاق بدعی نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ خالص زوج کے عمل سے نہیں ہے (۱)۔

جمہور فقہاء نے طلاق کی اس کے وصف شرعی کے اعتبار سے دو قسمیں کی ہیں، سنی اور بدعی، اور سنی کی کوئی تقسیم نہیں ذکر کی ہے، چنانچہ حنفیہ کے برعکس ان کے نزدیک سنی کی ایک قسم ہے، مگر بعض شافعیہ نے طلاق کی تین قسمیں کی ہیں، سنی، بدعی اور تیسری قسم جو نہ سنی ہے اور نہ بدعی، اور یہی تقسیم ان کے یہاں راجح ہے، اور جو نہ سنی ہے اور نہ بدعی، وہ ایسی طلاق ہے جس کا حنفیہ نے بدعی سے استثناء کیا ہے جیسا کہ گذرا۔

جمہور کے نزدیک سنی وہ ہے جو حنفیہ کے نزدیک حسن اور احسن دونوں کو شامل ہے۔

اور بدعی جمہور کے نزدیک وہ ہے جو حنفیہ کے نزدیک بدعی کے بالمقابل ہے، مگر چند امور میں وہ حنفیہ سے اختلاف رکھتے ہیں، ان میں اہم ترین امر یہ ہے کہ تین حیضوں میں تین طلاقیں دینا حنفیہ کے نزدیک سنی ہے، اور جمہور کے نزدیک بدعی ہے، اسی طرح ایک طہر میں جس میں اس سے ہمبستری نہ کی ہو تین طلاقیں دینا شافعیہ کے نزدیک بھی سنی ہے، اور حنابلہ سے بھی ایک روایت ہے، جس کو خرقی نے اختیار کیا ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ یہ ناجائز ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں،

---

(۱) الدر المختار مع ابن عابدین ۳/ ۲۳۰-۲۳۴۔

اور حنابلہ سے بھی دوسری روایت یہی ہے(۱)، طلاق سنی اور طلاق بدعی کی معرفت کا دار و مدار کتاب وسنت پر ہے، کتاب اللہ میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "**يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**"(۲) (اے نبی (لوگوں سے کہہ دیجئے کہ) جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو) ابن مسعودؓ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ اس کو ایسے طہر میں طلاق دے جس میں ہمبستری نہ کی ہو، ابن عباسؓ سے بھی اسی طرح کی تفسیر منقول ہے(۳)۔

سنت میں وہ حدیث ہے جس کو حضرت ابن عمرؓ نے روایت کیا ہے: انہوں نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی تو حضرت عمرؓ نے اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "**مره فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم ان شاء أمسك بعد و إن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء**"(۴) (ان کو حکم دو کہ اس سے رجوع کرلے، پھر اس کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ وہ پاک ہوجائے، پھر اس کو حیض آئے پھر پاک ہو، پھر اس کے بعد اگر چاہے تو روک رکھے، اور چاہے تو ہمبستری سے قبل طلاق دیدے، تو یہی وہ عدت ہے جس کے لئے اللہ تعالی نے بیویوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے)۔

اور وہ حدیث ہے جو عبد اللہ ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**طلاق السنة تطليقة وهى طاهر فى غير جماع فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى ثم تعتد بعد ذلك بحيضة**"(۱) (طلاق سنت یہ ہے کہ بیوی کو جبکہ وہ پاک ہو ایک طلاق دی جائے، اور اس پاکی کے زمانہ میں اس سے ہمبستری نہ کی گئی ہو، اس کے بعد جب اس کو حیض آئے اور پاک ہوجائے تو اس کو دوسری طلاق دے، اس کے بعد جب اس کو حیض آئے اور پھر پاک ہوجائے تو اس کو تیسری طلاق دے، اس کے بعد حیض کے ذریعہ وہ اپنی عدت گذارے)۔

طلاق سنی اور طلاق بدعی: عام حقیقت یہ ہے کہ طلاق سنی سے ندامت نہیں ہوتی، اور عورت کی عدت مختصر ہوتی ہے، لہذا طلاق سے اس کو زیادہ ضرر نہیں لاحق ہوتا۔

طلاق بدعی کے واقع ہونے اور اس کے بعد عدت کے واجب ہونے کی حیثیت سے اس کا حکم:

۴۱- اس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق بدعی واقع ہوتی ہے، ساتھ ہی ساتھ ان کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس میں طلاق دینے والے کو گناہ ہوتا ہے، کیونکہ اس نے سنت مذکورہ کی مخالفت کی ہے۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دیدے تو اس پر واجب ہے کہ گناہ کے ازالہ کے لئے اس سے رجوع کرے، یہ حنفیہ کے نزدیک ان کے اصح قول کے مطابق ہے، اور حنفیہ میں سے قدوری کہتے ہیں کہ: رجعت مستحب ہے واجب نہیں ہے(۲)۔

امام شافعی کا مذہب ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو طلاق بدعی دے،

---

(۱) المغنی ۷/۳۰۱، مغنی المحتاج ۳/۳۱۱-۳۱۲، الدسوقی ۲/۳۶۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ طلاق/۱۔

(۳) المغنی ۷/۲۹۸۔

(۴) حدیث: "مره فليراجعها" کی تخریج فقرہ نمبر ۹ پر گذر چکی ہے۔

---

(۱) المغنی ۷/۲۹۸، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث: "طلاق السنة تطليقة" کی روایت نسائی (۶/۱۴۰) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۳۳۔

اس کے لئے رجعت سنت ہے، اور حنابلہ نے اس کو مستحب قرار دیا ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ طلاق بدعی کی دو قسمیں ہیں، حرام اور مکروہ، حرام: وہ طلاق ہے جو مطلقاً حالت حیض یا حالت نفاس میں واقع ہو، اور مکروہ: وہ طلاق ہے جو حالت حیض و نفاس کے علاوہ میں واقع ہو، مثلاً اس طہر میں طلاق دے جس میں ہمبستری کی ہے، لہذا حیض و نفاس میں طلاق دینے والے کو ازالۂ حرمت کی خاطر رجعت پر مجبور کیا جائے گا، اس کے علاوہ کسی کو رجعت پر مجبور نہیں کیا جائے گا، خواہ طلاق بدعی ہو[۱]۔

یہ سب اس وقت ہے جب رجعت ممکن ہو، جس کے معنی یہ ہیں کہ طلاق رجعی ہو، اور اگر طلاق بائنہ ہو، خواہ بینونت صغری ہو یا کبری تو رجوع ناممکن ہوگا اور گناہ لازم ہوگا، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ماقبل میں گذری کہ رسول اللہ ﷺ نے عبداللہ ابن عمرؓ کو حکم دیا کہ وہ اپنی زوجہ کو لوٹالیں، جب تک کہ رجعت ممکن ہو، اور جب بینونت کی وجہ سے ممکن نہ ہو تو رجوع ناجائز ہوگا، کیونکہ ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ ان سے جب اس شخص کے بارے میں سوال کیا جاتا تھا جو اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دیدے تو فرمایا کرتے تھے: اگر تو نے اس کو ایک یا دو طلاقیں دی ہیں تو رسول اللہ ﷺ کا حکم یہ ہے کہ تو اس کو لوٹالے، پھر اس کو مہلت دے یہاں تک کہ اس کو دوسرا حیض آئے، پھر اس کو مہلت دے یہاں تک کہ وہ پاک ہو، پھر ہمبستری سے پہلے اس کو طلاق دے، اور اگر تو نے اس کو تین طلاقیں دیدی ہیں تو تو نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر اپنے رب کی اس چیز میں نافرمانی کی ہے جس کا اس نے تجھ کو حکم دیا ہے اور وہ تجھ سے جدا ہوگئی[۲]۔

(۱) الدسوقی ۲/۳۶۱-۳۶۲۔

(۲) حدیث:"أن ابن عمر کان إذا سئل عن الرجل یطلق امرأته......" کی روایت مسلم (۲/۱۰۹۴) نے کی ہے۔

چہارم: طلاق منجز، طلاق مضاف اور طلاق معلق

طلاق میں اصل تنجیز (کسی چیز پر موقوف نہ ہونا) ہے، مگر اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق تعلیق اور اضافت کو قبول کرتی ہے اور اس کے حسب ذیل احکام وتفصیلات ہیں۔

الف-طلاق منجز:

۴۲- اس کی تعریف: منجز وہ طلاق ہے جس کے الفاظ تعلیق اور اضافت سے خالی ہوں، جیسے زوج کا یہ کہنا: "أنت طالق"، یا "اذهبي إلی بیت أهلک" (تو اپنے اہل کے گھر چلی جا) اور اس سے نیت طلاق کی کرے۔

اس کا حکم: یہ ہے کہ وہ فوراً فرقت کا سبب بن جاتی ہے، اور اگر اس کے شرائط پائے جاتے ہیں تو اس کا اثر بغیر کسی تاخیر کے ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ اگر اس سے کہے: "أنت طالق" (تجھے طلاق ہے)، طلاق فوراً واقع ہوجائے گی، اور اس کی عدت شروع ہوجائے گی، ساتھ ہی وہ فرق ملحوظ رہے جو بائن اور رجعی کے درمیان ہے جیسا کہ ماقبل میں گذرا۔

ب-طلاق مضاف:

۴۳- اس کی تعریف: یہ وہ طلاق ہے جس کے صیغہ کے ساتھ کوئی وقت مذکور ہو، اور مقصد یہ ہو کہ اس وقت کے آنے پر طلاق واقع ہوگی، جیسے کوئی کہے: "أنت طالق أول الشهر القادم" (تجھے آئندہ مہینہ کے شروع میں طلاق) یا "أنت طالق آخر النهار" (تجھے دن کے آخر میں طلاق) یا "أنت طالق أمس" (تجھے کل گذشتہ طلاق)۔

اس کا حکم: جمہور کا مذہب ہے کہ جو طلاق زمانۂ آئندہ کی طرف منسوب ہو وہ اسی وقت تفریق کا سبب بن جاتی ہے، لیکن اس سے طلاق اس وقت واقع ہوتی ہے جب وہ وقت آجاتا ہے، جس کی طرف اس کی نسبت کی گئی ہے، اور اس کی دوسری شرائط بھی پائی جائیں، چنانچہ اس سے کہے: "**أنت طالق آخر هذا الشهر**" (تجھے اس مہینہ کے آخر میں طلاق ہے) تو جب تک مہینہ ختم نہ ہوجائے طلاق واقع نہ ہوگی، اور اگر کہے: "**أنت طالق فی أول هذا الشهر**" (تجھے اس مہینہ کے شروع میں طلاق ہے) تو شروع مہینہ میں طلاق واقع ہوگی، اور اگر کہے: "**أنت طالق فی شهر كذا**" (تجھے فلاں مہینہ میں طلاق ہے) تو اکثر کے نزدیک مہینہ کے شروع میں طلاق واقع ہوجائے گی، اور بعض نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ مہینہ کے آخر میں طلاق واقع ہوگی۔

اگر طلاق کی نسبت زمانۂ ماضی کی طرف کرے، اور یہ نیت کرے کہ وہ ماضی کی طرف منسوب ہوتے ہوئے فی الحال واقع ہو تو فی الحال واقع ہوجائے گی، جیسے طلاق منجز جو اپنے وقوع کے وقت پر منحصر ہوتی ہے، اور ایک قول ہے کہ وہ طلاق لغو ہوگی، اور اگر اس کا مقصد اپنے بارے میں خبر دینا ہے کہ اس نے اس کو زمانۂ ماضی میں طلاق دے دی ہے تو قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی بشرطیکہ تصدیق ممکن ہو، اور اگر تصدیق کرنا محال ہو، مثلاً اس سے کہے: "**أنت طالق منذ خمسين سنة**" (تجھے پچاس سال سے طلاق ہے)، اور اس کی عمر پچاس سال سے کم ہے، تو طلاق لغو ہوگی[1]، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر طلاق کی نسبت زمانۂ مستقبل کی طرف کرے مثلاً اس سے کہے: "**أنت طالق بعد سنة**" (تجھے ایک

(۱) الدر المختار ۳/ ۲۶۵-۲۶۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۱۴، المغنی ۷/ ۳۶۳-۳۶۴۔

سال کے بعد طلاق ہے)، یا کہے: "**أنت طالق یوم موتی**" (تجھے میرے مرنے کے دن طلاق ہے)، تو فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی، اسی طرح اگر زمانۂ ماضی کی طرف نسبت کرے اور قصد فی الحال واقع کرنے کا کرے جیسے کہے: "**أنت طالق أمس**" (تجھے گذشتہ کل طلاق ہے) تو فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر خبر دینے کا قصد کرے تو مفتی کے نزدیک تصدیق کی جائے گی[1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کہے: "**أنت طالق امس**" (تجھے کل گذشتہ طلاق ہے)، اور اس کی کوئی نیت نہ ہو، تو امام احمد کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی، اور قاضی نے اپنی بعض کتابوں میں کہا ہے کہ طلاق واقع ہوجائے گی، اگر خبر دینے کا قصد کرے تو تصدیق کی جائے گی اور طلاق واقع ہوجائے گی[2]۔

شافعیہ کا مسلک حنفیہ کی طرح ہے، مگر یہ کہ انہوں نے حنفیہ سے اس صورت میں اختلاف کیا ہے جبکہ ایسے زمانۂ ماضی کی طرف نسبت کرے جو محال ہو، اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو ایسی طلاق ان کے نزدیک واقع ہوجائے گی، مثلاً اس سے کہے: "**أنت طالق قبل أن تخلقی**" (تجھے تیرے پیدا ہونے سے پہلے طلاق ہے) تو اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی[3]۔

ج- کسی شرط پر معلق طلاق:

۴۴- یہاں شرط پر معلق کرنا یہ ہے کہ ایک جملہ کے مضمون کو دوسرے جملہ کے مضمون سے مربوط کردیا جائے[4] خواہ وہ مضمون طلاق دینے والے کی طرف سے ہو یا مطلقہ عورت کی طرف سے ہو یا

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۹۰۔
(۲) المغنی ۷/ ۳۶۳-۳۶۴۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۱۵۔
(۴) الدر المختار ۳/ ۳۴۱ طبع الحلبی۔

اس کے علاوہ کسی تیسرے کا عمل ہو یا کسی کا عمل نہ ہو۔

تو اگر وہ طلاق دینے والے یا مطلقہ یا ان دونوں کے علاوہ کسی کا عمل ہو، تو جمہور کے نزدیک اس کو مجازاً یمین کہتے ہیں، کیونکہ اس میں قسم کے معنی ہیں، یعنی قسم کھانے والے یا دوسرے کے عزم کو کسی شئ کے کرنے یا اس کے نہ کرنے پر پختہ کردینا ہے، مثلاً اپنی بیوی سے کہے: "أنت طالق إن دخلت دار فلان" (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے) یا کہے: "أنت طالق إن ذهبت أنا إلى فلان" (اگر میں فلاں کے پاس جاؤں تو تجھے طلاق ہے) یا کہے: "أنت طالق إن زارک فلان" (اگر فلاں تیری زیارت کرے تو تجھے طلاق ہے)۔

اگر طلاق معلق ہو لیکن کسی کے عمل پر معلق نہ ہو، جیسا کہ اگر اس سے کہے: "أنت طالق إن طلعت الشمس" (اگر سورج طلوع ہو تو تجھے طلاق ہے) تو یہ تعلیق ہوگی یمین نہیں ہوگی، کیونکہ یہاں یمین کے معنی نہیں ہیں اگرچہ حکم میں یمین ہی جیسی ہے، اور اس مقام پر بعض فقہاء نے ایسی صورت میں بھی یمین کا لفظ استعمال کیا ہے[1]۔

ربط اور تعلیق کے حروف یہ ہیں: ان، اذا، اذما، کل، کلما، متی، متی ما اور اس جیسے حروف، یہ تمام حروف تکرار کے بغیر تعلیق کا فائدہ دیتے ہیں، البتہ "کلما" تکرار کے ساتھ تعلیق کا فائدہ دیتا ہے[2]۔

کبھی تعلیق حرف کے بغیر ہوتی ہے، جیسے اس سے یہ کہے: "علي الطلاق سأفعل كذا" (میرے ذمہ طلاق ہے میں عنقریب ایسا کروں گا) تو یہ بمنزلہ اس قول کے ہے "علي الطلاق إن لم أفعل كذا" (اگر میں ایسا نہ کروں تو میرے ذمہ طلاق ہے)، اور یہ تعلیق معنوی ہے اور عرف میں اس کا استعمال ہے۔

اس کا حکم: اس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق کی یمین یا طلاق کو شرط پر معلق کرنا صحیح ہے، بشرطیکہ تعلیق کی وہ شرطیں پائی جائیں جن کا ذکر آگے آرہا ہے، لہذا جب وہ شرط پائی جائے گی جس پر طلاق معلق ہو تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور جب نہیں پائی جائے گی تو واقع نہ ہوگی، خواہ اس شرط کا تعلق طلاق دینے والے کے فعل سے ہو یا مطلقہ کے فعل سے ہو، یا کسی تیسرے شخص کے فعل سے ہو، یا کسی کے فعل سے نہ ہو، یہ اس وقت ہے جب اس فعل کا صدور اختیار اور رضا و رغبت سے ہوا ہو اور تعلیق کو یاد رکھے ہوئے ہو، اور اگر فعل کا صدور بھول کر ہو یا جبراً ہو تو بھی جمہور کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی۔

شافعیہ کے یہاں اس میں دو قول ہیں، اظہر یہ ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی[1]۔

پھر جمہور کے نزدیک جب تک وہ فعل حاصل نہ ہو جس پر طلاق معلق کی گئی ہے، اس کو اپنی زوجہ سے ہمبستری کرنے سے نہیں روکا جائے گا، اور امام مالک فرماتے ہیں: اس کے لئے ایلاء کی مدت مقرر کی جائے گی۔

مالکیہ کا مذہب ہے[2] کہ اگر کوئی اپنی طلاق کو زمانۂ ماضی کے ایسے امر پر معلق کرے جو عقلاً یا عادۃً یا شرعاً محال ہو تو فی الحال حانث ہوجائے گا، اور اگر ایسے امر ماضی پر معلق کرے جس کا انجام دینا عقلاً یا شرعاً یا عادۃ واجب ہو تو حانث نہیں ہوگا۔

اگر طلاق کو ایسے امر پر معلق کرے جو زمانہ مستقبل میں پایا جائے گا

---

(۱) الدر المختار ۳/۳۴۱، المغنی ۷/۳۶۹۔

(۲) ابن عابدین ۳/۳۵۰-۳۵۲۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۳۱۶-۳۲۶، المغنی ۷/۳۷۹۔

(۲) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/۳۸۹-۳۹۶۔

تو اگر اس امر کا وجود عقلاً یا عادۃً یا شرعاً یقینی ہو یا غالب گمان ہو تو فی الفور طلاق واقع ہوجائے گی، مثلاً کہے: "أنت طالق إن لم أمس السماء" (اگر میں آسمان کو نہ چھوؤں تو اس کو طلاق ہے) یا کہے: "هی طالق إن قمت" (اگر تو کھڑی ہو تو اس کو طلاق ہے)، یا کہے: "هی طالق إن صليت" (اگر تو نماز پڑھے تو طلاق ہے)۔

اگر طلاق کو ایسے امر پر معلق کرے جو عقلاً یا عادۃً یا شرعاً محال ہو، یا نادر یا مستبعد ہو تو حانث نہیں ہوگا، مثلاً اگر کہے: "أنت طالق لو جمعت بين الضدين" (اگر میں دو متضاد چیزوں کو جمع کروں تو تجھے طلاق ہے)، یا "أنت طالق إن لمست السماء" (اگر میں آسمان کو چھوؤں تو تجھے طلاق ہے) یا "أنت طالق إن زنيت" (اگر میں زنا کروں تو تجھے طلاق ہے)۔

تعلیق کے صحیح ہونے کی شرطیں:

کسی شرط پر معلق طلاق کے واقع ہونے کے لئے مندرجہ ذیل شرطیں ہیں۔

۴۵-۱- وہ شرط جس پر طلاق معلق ہو وہ طلاق کے وقت موجود نہ ہو، اور مستقبل میں اس کے وجود کا احتمال ہو، لہذا اگر شرط تعلیق کے وقت موجود ہو، مثلاً اس سے کہے: "أنت طالق إن كان أبوک معنا الآن" (اگر تیرا باپ ہمارے ساتھ اس وقت موجود ہو تو تجھے طلاق ہے) اور وہ ان دونوں کے ساتھ موجود ہو تو یہ طلاق صحیح منجز ہے جو فی الحال واقع ہوجائے گی اور معلق نہیں رہے گی، اور شرط کے وجود کے احتمال کا معنی یہ ہے کہ: جس شرط پر طلاق معلق ہو اس کا حصول مستقبل میں ممکن ہو، اور اگر اس کا حصول مستقبل میں محال ہو تو تعلیق لغو ہوگی اور اس سے کچھ بھی واقع نہیں ہوگا، نہ فی الحال اور نہ مستقبل میں، مثلاً اگر اس سے کہے: "إن عاد أبوک حيا فی الحياة الدنيا فأنت طالق" (اگر تمہارا باپ دنیا میں زندہ لوٹ آئے تو تمہیں طلاق ہے) اور باپ مر چکا ہو تو یہ کلام لغو ہوگا، اور یہ حنفیہ کا مذہب ہے، مالکیہ کا مذہب ہے کہ طلاق فی الحال واقع ہوجائے گی، اور حنابلہ کے اس میں دو قول ہیں[1]۔

۴۶-۲- تعلیق کلام سے متصل ہو، لہذا اگر خاموشی یا غیر معروف کلام یا غیر مفید کلام کے ذریعہ اس سے جدا ہو تو تعلیق لغو ہوگی، اور طلاق فی الحال واقع ہوجائے گی، مثلاً اس سے کہے: "أنت طالق" (تجھے طلاق ہے) پھر تھوڑی دیر خاموش رہے، پھر کہے: "إن دخلت دار فلان" (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوگی) یا اس سے کہے: "أنت طالق" (تجھے طلاق ہے) پھر اس سے کہے: "اعطنی ماء" (مجھے پانی دیدے)، پھر کہے: "إن لم تدخلی دار فلان" (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل نہ ہو)۔

البتہ ضروری حد تک فصل معاف ہوگا، جیسے اس سے کہے: "أنت طالق" (تجھے طلاق ہے)، پھر ضرورت کے تحت سانس لے، پھر کہے: "إن دخلت دار فلان" (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہو) تو طلاق معلق ہوجائے گی، اور اسی وقت واقع ہوگی جب وہ اس گھر میں داخل ہوگی جس میں داخل ہونے پر طلاق معلق کی گئی ہے۔

اسی طرح لقمہ کا اٹکنا یا مفید کلمہ کا اضافہ کرنا معاف ہے، جیسے اس سے کہے: "أنت طالق بائنا إن دخلت دار فلان" (تجھے طلاق بائن ہے اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہو) تو طلاق معلق ہوجائے گی، داخل ہونے کے وقت طلاق بائن واقع ہوگی۔

اگر اس سے کہے: "أنت طالق رجعيا إن دخلت دار فلان" (تجھے طلاق رجعی ہے اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہو) تو

(۱) الدر المختار ۳/ ۳۴۲-۳۴۸، الشرح الکبیر ۲/ ۳۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۲۔

تعلیق لغو ہوگی، اور فوراً طلاق رجعی واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ ''رجعیا'' کا لفظ کسی چیز کا فائدہ نہیں دے رہا ہے، لہذا اس کی وجہ سے تعلیق منقطع ہوجائے گی، اس کے برخلاف بائن کا لفظ مفید معنی ہے، لہذا وہ تعلیق کو ختم کرنے والا نہیں ہوگا، اور یہ مثال حنفیہ کے مذہب کے موافق ہے جو لفظ بائن سے طلاق بائن واقع کرتے ہیں [۱]۔

۴۷-۳-اس سے سزا دینے کا قصد نہ کرے، اگر سزا کا قصد کرے تو فی الفور طلاق واقع ہوجائے گی اور شرط پر معلق نہیں ہوگی، مثلاً اگر عورت اس سے کہے: ''یا خسیس'' (اے کمینہ) اور وہ عورت سے کہے: ''إن كنت كذالک فأنت طالق'' (اگر میں ایسا ہوں تو تجھے طلاق ہے) اس کا مقصد اس کو سزا دینا ہو، طلاق کو اپنے اندر خساست کے موجود ہونے پر معلق کرنا نہ ہو، تو طلاق فوراً واقع ہوجائے گی، خواہ وہ خسیس ہو یا نہ ہو، ہاں اگر زوج کا مقصود معلق کرنا ہو سزا دینا نہ ہو تو طلاق معلق ہوجائے گی اور دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی [۲]۔

۴۸-۴-تعلیق میں لگائی گئی شرط یعنی جس پر طلاق معلق ہو اس کو ذکر کرے، لہذا اگر کچھ ذکر نہ کرے، مثلاً کہے: ''أنت طالق إن'' (تجھے طلاق ہے اگر) تو حنفیہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ یہ لغو ہے، امام ابو یوسف کا بھی یہی قول ہے، اور محمد ابن حسن نے کہا کہ اسی وقت طلاق واقع ہوجائے گی [۳]۔

۴۹-۵-حرف ربط یعنی شرط وجزا کو مربوط کرنے والا حرف شرط پایا جائے جس کا بیان گذر چکا، ہاں اگر شرط وتعلیق مفہوم سے ظاہر ہو رہی ہے تو حرف شرط کے بغیر بھی تعلیق ہوجائے گی، مثلاً کہے: ''علي الطلاق سأذهب إلى فلان'' (میرے اوپر طلاق لازم ہے میں فلاں کے پاس ضرور جاؤں گا) تو یہ تعلیق صحیح ہے، حالانکہ حرف ربط موجود نہیں ہے [۱]۔

۵۰-۶-تعلیق کے وقت طلاق کو معلق کرنے والے اور جس کی طلاق معلق کی جائے اس کے درمیان زوجیت کا رشتہ حقیقۃً یا حکماً موجود ہو، یعنی وہ اس کی زوجہ ہو، یا اس کی طلاق رجعی یا بائن کی عدت گذار رہی ہو، اگر تعلیق کے وقت وہ اس کی زوجہ یا معتدہ نہ ہو تو تعلیق لغو ہوگی اور اس پر کچھ بھی نہیں واقع ہوگا، مثلاً کسی اجنبی عورت سے کہے: ''أنت طالق إن دخلت دار فلان'' (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوگی تو تجھے طلاق ہے) تو یہ تعلیق لغو ہوگی، ہاں اگر وہ عورت کسی دوسرے شخص کی زوجہ ہو تو اس وقت تعلیق اس کے شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگی، کیوں کہ یہ فضولی ہے، اگر شوہر اس کی اجازت دے دے تو تعلیق صحیح ہوجائے گی، پھر اگر اجازت کے بعد داخل ہوگی تو طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں۔

یہ اس وقت ہے جب طلاق کو اس کے نکاح پر معلق نہ کرے، اور اگر نکاح پر معلق کرے تو بھی تعلیق صحیح ہوگی، خواہ تعلیق کے وقت وہ اس کی زوجہ یا معتدہ نہ ہو، مثلاً اجنبیہ سے کہے: ''إن تزوجتک فأنت طالق'' (اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق ہے)، پھر اس سے نکاح کرلے تو اس تعلیق کی وجہ سے طلاق واقع ہوجائے گی، اسی طرح اگر وہ یہ کہے: ''كل امرأة أتزوجها فهي طالق'' (جس عورت سے میں نکاح کروں اسے طلاق ہے)، پھر کسی اجنبی عورت سے نکاح کرے تو اس تعلیق کی وجہ سے اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، کیونکہ تعلیق صحیح ہے اور اگر نکاح کے سوا کسی اور چیز پر طلاق کو معلق کرے تو تعلیق صحیح نہ ہوگی، اور طلاق لغو ہوگی، اسی طرح اگر کسی اجنبی

(۱) الدر المختار ۳/۳۶۶-۳۶۷، المغنی ۷/۲۹۴-۲۹۴، مغنی المحتاج ۳/۳۳۴۔
(۲) الدر المختار ۳/۳۴۳، مغنی المحتاج ۳/۳۳۴۔
(۳) الدر المختار ۳/۳۴۴۔

(۱) الدر المختار ۳/۳۴۴۔

عورت سے کہے: "إن دخلت دار فلان فأنت طالق" (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوگی تو تجھے طلاق ہے) پھر وہ اس سے نکاح کرنے سے پہلے یا اس کے بعد داخل ہو تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، یہ تمام احکام مالکیہ کے نزدیک ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک بھی قول راجح یہی ہے، اور یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی رائے ہے۔

امام محمد بن حسن کہتے ہیں کہ تعلیق صحیح نہیں ہوگی اور طلاق لغو ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ یہاں طلاق واقع نہ ہوگی جیسا کہ اگر نکاح کے علاوہ پر طلاق کو معلق کرے۔

اگر طلاق کو نکاح کی معیت پر معلق کرے اور نکاح پر معلق نہ کرے تو بالاتفاق تعلیق لغو ہوگی، مثلاً کسی اجنبیہ سے کہے: "أنت طالق مع نکاحک" (تجھے طلاق ہے اپنے نکاح کے ساتھ) تو یہ لغو ہوگا، اور یہی حکم اس وقت ہے جب طلاق کو نکاح کے ختم ہونے پر معلق کرے، مثلاً اجنبیہ سے یہ کہے: "أنت طالق مع موتی" (تجھے میری موت کے ساتھ طلاق ہے) یا "أنت طالق مع موتک" (تجھے تیری موت کے ساتھ طلاق ہے)، تو یہ بھی لغو ہے، کیونکہ ملکیت نہیں ہے[۱]۔

۵۱-۷-طلاق کو معلق کرنے والے اور جس کی طلاق معلق کی جائے ان کے درمیان اس وقت رشتۂ نکاح حقیقۃً یا حکماً موجود ہو جب وہ شرط پائی جائے، یعنی وہ اس کی زوجہ ہو یا طلاق رجعی یا بائن کی عدت گذار رہی ہو، پس اگر وقوع شرط کے وقت ایسی نہیں ہو تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، لہٰذا اگر اپنی زوجہ سے کہے: "إن دخلت دار فلان فأنت طالق" (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے) پھر وہ اس گھر میں داخل ہوا اور وہ اس وقت اس کی زوجہ یا معتدہ ہو تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر اس کو طلاق دے دے اور اس کی عدت پوری ہوجائے تو طلاق معلق اس پر واقع نہ ہوگی، کیونکہ اس وقت عورت اس لائق نہیں ہوگی کہ اس پر طلاق واقع ہو[۱]۔

۵۲-۸- زوج تعلیق کے وقت طلاق دینے کا اہل ہو، یعنی جمہور کے نزدیک عاقل بالغ ہو، اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے، جیسا کہ گذرا، اس شرط کے پائے جانے کے وقت جس پر طلاق معلق ہو اس کا اہل ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر زوج عاقل ہونے کی حالت میں اس سے کہے: "إن دخلت دار فلان فأنت طالق" پھر اس کو جنون ہوجائے، پھر وہ اس گھر میں داخل ہو تو طلاق واقع ہوجائے گی، اسی طرح اگر وہ اس کے جنون سے پہلے گھر میں داخل ہو تو بھی طلاق واقع ہوجائے گی، اس کے برخلاف اگر اس کی طلاق کو جنون کی حالت میں معلق کرے تو یہ لغو ہوگی[۲]۔

شرط پر معلق کی ہوئی طلاق کا ختم ہونا:

۵۳- اگر شوہر طلاق کو کسی شرط پر معلق کرے تو ایک مرتبہ اس شرط کے پائے جانے سے تعلیق ختم ہوجائے گی، اور زوجہ پر اس بار طلاق واقع ہوجائے گی، پھر اگر وہ عدت میں یا اس کے بعد دوبارہ پائی جائے تو اس پر دوبارہ طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ تعلیق ختم ہوگئی ہے یہ اس وقت ہے جب کہ تعلیق لفظ "کلما" کے ذریعہ نہ ہو ورنہ اس پر دوسری اور تیسری بار بھی طلاق واقع ہوگی، کیونکہ "کلما" تکرار کا فائدہ دیتا ہے، دوسرے کلمات شرط ایسے نہیں ہیں۔

(۱) الدر المختار ۳/ ۳۴۴، الدسوقی ۳/ ۳۷۰-۳۷۶، الخرشی ۴/ ۳۲، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۲۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۲، الدسوقی ۳/ ۳۷۰-۳۷۶، الدر المختار ۳/ ۳۴۵۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۳۶۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، الدر المختار ۳/ ۳۴۸۔

لہذا اگر اپنی زوجہ سے کہے: "أنت طالق ثلاثا إن دخلت دار فلان" (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں)، پھر دخول دار سے پہلے اس کو فی الفور ایک طلاق دے دے اور اس کی عدت گذر جائے، پھر وہ اس گھر میں داخل ہو، اس کے بعد عقد جدید کے ساتھ اپنے زوج کی طرف واپس آجائے تو یہ درست ہے، اب اگر اس کے بعد وہ اس گھر میں داخل ہوگی تو اس کو کوئی ضرر نہیں پہونچے گا، اور نہ اس سے اس کو طلاق ہوگی، اس لئے کہ عدت کے بعد جب وہ پہلی بار اس گھر میں داخل ہوئی تھی تو طلاق معلق ختم ہوگئی، اور اگر اس کی تین طلاقوں کو دخول دار پر معلق کرے پھر اس کو فوری ایک طلاق دے دے اور اس کی عدت گذر جائے، اور وہ عورت اس گھر میں داخل نہ ہو، پھر عقد جدید کے ذریعہ اسی شوہر کی طرف واپس آجائے، اس کے بعد اس گھر میں داخل ہو تو اس پر تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی، کیونکہ معلق یمین ختم نہیں ہوتے ہیں، اس کے برخلاف اگر وہ اپنی عدت کے بعد اس گھر میں داخل ہوجائے تو اس سے یمین ختم ہوجائے گی۔

اسی طرح کسی شرط پر معلق یمین حلت بالکل ختم ہوجانے سے ختم ہوجاتی ہے، مثلاً اگر تین طلاقوں کو دخول دار پر معلق کرے، پھر فی الفور تین طلاقیں دے، پھر حلالہ کے بعد اس سے نکاح کرے، اس کے بعد وہ اس گھر میں داخل ہوا اور اس سے پہلے اس میں داخل نہ ہوئی ہو، تو اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ اس پر تین طلاقوں کے واقع ہونے سے حلیت کے مکمل طور پر زائل ہونے کی وجہ سے یمین معلق ختم ہوگئی، اس کے برخلاف تین طلاقوں سے کم کا واقع ہونا ہے کہ اس سے حلت ختم نہیں ہوتی ہے لہذا عملی طور پر ایک بار شرط کے پائے جانے کے بغیر معلق یمین ختم نہ ہوگی، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ کے اس میں تین اقوال ہیں:

اول: طلاق مطلقاً واقع ہوجائے گی، دوم: طلاق مطلقاً واقع نہ ہوگی، سوم: تین طلاقوں سے کم کی صورت میں واقع ہوجائے گی اور تین کے بعد واقع نہ ہوگی، اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ تمام صورتوں میں طلاق واقع ہوجائے گی۔

اسی طرح کسی شرط پر معلق ہونے والی یمین طلاق صاحب یمین کے مرتد ہوکر دارالحرب سے مل جانے کی وجہ سے ختم ہوجاتی ہے، لہذا اگر اس کو معلق طلاق دے، پھر مرتد ہوکر دارالحرب چلا جائے، پھر اسلام لائے اور بیوی کی طرف واپس آجائے، پھر بیوی اس شرط کو انجام دے جس پر طلاق معلق کی گئی ہو، تو اس کی وجہ سے اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ ارتداد کی وجہ سے یمین معلق ختم ہوگئی، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین یعنی ابویوسف اور محمد نے ان سے اختلاف کیا ہے، اور کہا ہے کہ ارتداد کی وجہ سے کسی صورت میں یمین ختم نہیں ہوگی۔

کسی شرط پر معلق یمین اس کے پوری ہونے کے محل کے فوت ہوجانے سے بھی ختم ہوجاتی ہے، چنانچہ اگر اس سے کہے: "أنت طالق إن دخلت دار فلان" (اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے)، پھر وہ گھر ویران ہوجائے، یا یہ کہے: "إن كلمت زيدا فأنت طالق" (اگر تو نے زید سے کلام کیا تو تجھے طلاق ہے)، پھر زید کا انتقال ہوجائے تو یمین معلق ختم ہوجائے گی، حتی کہ اگر ویران شدہ مکان دوبارہ تعمیر کردیا جائے تو یمین معلق نہیں لوٹے گی، اس لئے کہ یہ وہ گھر نہیں ہے جس پر یمین معلق کی گئی ہے (۱)۔

طلاق کو دو شرطوں پر معلق کرنا:

۵۴ - اگر اس کی طلاق کو دو یا دو سے زیادہ شرطوں پر معلق کرے تو

(۱) المغنی ۷/ ۲۹۴ - ۲۹۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۳، الدسوقی ۲/ ۳۷۵ - ۳۷۶، الدر المختار ۳/ ۳۵۲ - ۳۵۳۔

نکاح میں تمام شرطوں کے پائے جانے سے طلاق واقع ہوجائیگی، اسی طرح نکاح میں صرف آخری یا دوسری شرط کے پائے جانے سے طلاق واقع ہوگی، لہذا اگر شرط اول نکاح کی حالت میں پائی جائے اور شرط ثانی نکاح کے ختم ہونے کے بعد مثلاً اگر اس سے کہے: "إن جاء زید و عمرو فأنت طالق" (اگر زید وعمرو آ گئے تو تجھے طلاق ہے) پھر زید آ جائے، اس کے بعد وہ اس کو فوری طور پر ایک طلاق دے دے، پھر اس کی عدت گذرنے کے بعد عمرو آئے تو اس کے آنے سے دوبارہ طلاق واقع نہ ہوگی، اور اگر معلق کرنے کے بعد ایک طلاق منجز دے دے، پھر عدت گذرنے کے بعد زید آئے، اس کے بعد اس سے نکاح کرلے، پھر اس کے زوجہ ہونے کی حالت میں عمرو آئے، تو اس پر طلاق معلق واقع ہوجائے گی، اب یہ سب مل کر دو طلاقیں ہوجائیں گی، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے [۱]۔

طلاق میں استثناء:

استثناء کی تعریف اور اس کا حکم:

۵۵ - استثناء لغت میں: إلا یا کسی حرف استثناء کے ذریعہ ان بعض افراد کو خارج کردینا ہے جو عموم سابق کے تحت حقیقۃً یا تاویلاً داخل ہوں، اگر حقیقۃً داخل ہوں تو استثناء متصل ہے، اور اگر تاویلاً داخل ہوں تو استثناء منقطع ہے، اور استثناء سے فقہاء کی مراد متصل ہے نہ کہ منقطع، اور استثناء متصل میں استثناء شرعی بھی شامل ہے، یعنی اللہ تعالی کی مشیت پر معلق کرنا [۲]، اور اس کی دلیل اللہ سبحانہ کا یہ ارشاد ہے: "إذ أقسموا لیصرمنها مصبحین ولا یستثنون" [۳] (جبکہ ان لوگوں نے قسم کھائی تھی کہ ہم اس کا پھل ضرور صبح چل کر توڑ لائیں گے اور انہوں نے انشاء اللہ بھی نہیں کہا تھا)۔

استثناء شرعی: (یعنی طلاق کو اللہ تعالی کی مشیت پر موقوف کرنا) طلاق کو باطل کردیتا ہے، (یعنی اس سے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے)، یہ حکم حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے بشرطیکہ اس کے تمام شرائط پائے جارہے ہوں، اس لئے کہ اللہ سبحانہ کی مشیت کا کسی کے پاس قطعی علم نہیں ہے، حنابلہ اور مالکیہ اس سے اختلاف کرتے ہیں کہ اس سے طلاق باطل نہیں ہوتی ہے بلکہ واقع ہوجاتی ہے [۱]۔

لیکن استثناء لغوی جو الا اور اس کے مترادف حروف کے ذریعہ ہوتا ہے، وہ اپنی شرائط کے مطابق اثر انداز ہوتا ہے، اور طلاق کو لغو کردیتا ہے، اسی بنا پر اگر کوئی اپنی بیوی سے کہے: "أنت طالق ثلاث إلا واحدة" (تجھے تین طلاقیں ہیں مگر ایک)، تو صرف دو طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر کہے: "أنت طالق ثلاثا إلا اثنتین" (تجھے تین طلاقیں ہیں مگر دو) تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی، لیکن اگر یہ کہے: "أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا" (تجھے تین طلاقیں ہیں مگر تین) تو تینوں واقع ہوجائیں گی، اس لئے کہ یہ استثناء کرنا نہیں ہے، بلکہ اپنے کلام کو لغو بنانا ہے، اور لغو بنانا باطل ہے۔

استثناء کے شرائط:

طلاق سے استثناء خواہ لغوی ہو یا انشاء اللہ کے ذریعہ ہو، اس کے صحیح ہونے کے لئے چند شرطیں ہیں، اور وہ یہ ہیں [۲]۔

۵۶ - ۱ - استثناء کلام سابق سے متصل ہو، یعنی مستثنی مستثنی منہ سے

---

(۱) الدر المختار ۳/ ۳۶۳-۳۶۴۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۰۔
(۳) سورۂ قلم/ ۱۷-۱۸۔

(۱) المغنی ۷/ ۲۰۲-۴۰۳، القوانین الفقہیہ ص ۲۴۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۰، ۳۰۲، الدر المختار ۳/ ۳۶۶-۳۶۸۔
(۲) الدر المختار ۳/ ۳۶۶-۳۷۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۰-۳۰۳، الشرح الکبیر ۲/ ۳۸۸۔

متصل ہو، اس طرح کہ عرف میں دونوں کو کلام واحد شمار کیا جائے، اگر دونوں کے درمیان کسی دوسرے کلام یا سکوت کے ذریعہ فصل کردے تو استثناء لغو ہوگا، اور طلاق کا حکم ثابت ہوجائے گا، چنانچہ اگر اس سے کہے: "أنت طالق" (تجھے طلاق ہے) پھر انفصال کے بعد کہے: انشاء اللہ، تو طلاق واقع ہوجائے گی، یا کہے: "أنت طالق اثنتين" (تجھے دو طلاقیں ہیں) پھر خاموشی اختیار کرے، پھر کہے: "الا واحدة" (مگر ایک) تو دونوں واقع ہوجائیں گی اور استثناء لغو ہوگا، اسی طرح اگر اس سے کہے: "أنت طالق ثلاثا" (تجھے تین طلاقیں ہیں) پھر اس سے کسی چیز کے بارے میں سوال کرے، پھر کہے: "إلا اثنتين" (مگر دو) تو تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی، کیونکہ کلام فاصل کی وجہ سے استثناء لغو ہوگیا۔

البتہ مختصر سا وقفہ جس کے بغیر چارہ نہیں، معاف ہے، جیسے سانس لینے یا لقمہ حلق سے اتارنے کے لئے خاموش ہونا، اسی طرح وہ کلام مفید ہے جس کا تعلق مستثنی منہ سے ہو، مثلاً اس سے کہے: "أنت طالق ثلاثا يا زانية إلا اثنتين" (اے بدکار تجھے تین طلاقیں ہیں مگر دو) تو اس پر ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ زانیہ کا لفظ سبب طلاق کا بیان ہے، یا جیسا کہ اس کا اس سے یہ کہنا: "أنت طالق ثلاثا بائنا إلا اثنتين" تو حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک بائنہ واقع ہوگی، اس کے برخلاف اگر وہ یہ کہے: "أنت طالق ثنتين رجعيتين إلا واحدة" (تجھے دو طلاق رجعی ہے مگر ایک)، تو اس سے دو طلاق رجعی واقع ہوگی، اور استثناء لغو ہوگا، اس لئے کہ رجعیتین کا فصل کسی جدید معنی کا فائدہ نہیں دیتا۔

۵۷-۲- طلاق کے الفاظ کا تلفظ کرنے سے پہلے طلاق دینے والا شخص استثناء کی نیت کرے، یہ مالکیہ اور شافعیہ کا اصح مسلک ہے، اگر اس کے بعد اس کی نیت کرے تو صحیح نہیں ہوگی، اور طلاق بغیر استثناء کے واقع ہوجائے گی، اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اس کے بعد اس کی نیت کرے تو بھی درست ہے، اور حنفیہ کہتے ہیں: استثناء بغیر نیت کے ہر حال میں درست ہے، اس مسئلہ میں حنابلہ کی کوئی صراحت مجھے نہیں ملی، غالباً وہ اس مسئلہ میں حنفیہ کے ساتھ ہیں۔

۵۸-۳- استثناء کے الفاظ ایسی آواز سے ادا کئے جائیں جن کو کم از کم کہنے والا خود سن لے، پس اگر اس سے بھی پست آواز سے استثناء کرے تو استثناء صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ محض نیت ہے جو بالاتفاق اس کے صحیح ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔

۵۹-۴- مستثنی پورے مستثنی منہ کا احاطہ نہ کر رہا ہو، چنانچہ اگر یہ کہے: "أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا" (تجھے تین طلاقیں ہیں مگر تین) تو استثناء صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ رجوع کرنا اور لغو کرنا ہے، استثناء نہیں ہے۔

کیا اکثر کا استثناء جائز ہے؟ جمہور نے اس کے صحیح ہونے کی صراحت کی ہے، اور حنابلہ نے اس کی صحیح نہ ہونے کی صراحت کی ہے[1] مگر یہ کہ اگر کہے: "أنت طالق ثلاثا إن شاء الله تعالى" (تجھے تین طلاقیں ہیں انشاء اللہ) اور اس کا ارادہ متصلاً استثناء کا ہو، تو جمہور کے نزدیک اس کی طلاق لغو ہوگی، اس میں حسب سابق حنابلہ کا اختلاف ہے۔

کیا مستثنی منہ کو مستثنی پر مقدم کرنا ضروری ہے؟ حنفیہ اور شافعیہ نے اس کے ضروری نہ ہونے کی صراحت کی ہے، اور دونوں صورتوں کو یکساں قرار دیا ہے خواہ مستثنی کو مؤخر کیا جائے یا مقدم، چنانچہ اگر کہے: "أنت طالق ثلاثا إلا واحدة" تو دو طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر کہے: "أنت إلا واحدة طالق ثلاثا"، تو بھی دو طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر کہے: "أنت طالق ان شاء الله"، تو استثناء صحیح ہوگا،

(۱) المغنی ۷/ ۳۵۴۔

یا کہے: "إن شاء الله تعالى فأنت طالق"، تو بھی صحیح ہے، بشرطیکہ فاء، "أنت" پر داخل کرے، اور اگر اس کو داخل نہ کرے تو اس میں دو قول ہیں، مفتی بہ قول یہ ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی[1]۔

کیا مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ کا تلفظ ضروری ہے؟ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ضروری نہیں ہے، لہذا اگر اپنی زوجہ سے کہے: "أنت طالق ثلاثا" پھر متصلاً تحریر کرے "إلا واحدة" تو دو طلاقیں واقع ہوں گی، یا قلم سے لکھے "أنت طالق ثلاثا" پھر فوراً زبان سے کہے "إلا واحدة" تو بھی دو ہی طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر دونوں کو ایک ساتھ لکھے، پھر استثناء کو کاٹ دے تو بھی صرف دو طلاقیں واقع ہوں گی، لکھنے کے بعد کاٹ دینے کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ رجوع ہے اور یہاں رجوع صحیح نہیں ہے[2]۔

۶۰ - ۵ - مستثنیٰ جزو طلاق نہ ہو، اگر جزو طلاق کا استثناء کرے تو استثناء صحیح نہیں ہوگا، لہذا اگر اپنی زوجہ سے کہے: "أنت طالق ثلاثا إلا نصف طلقة" (تجھے تین طلاقیں ہیں مگر نصف طلاق) تو تینوں واقع ہوں گی، اور اگر کہے: "أنت طالق اثنتين إلا ثلثي طلقة" (تجھے دو طلاقیں ہیں مگر ایک طلاق کی دو تہائی) تو بھی جمہور کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی، اور شافعیہ کے نزدیک یہی صحیح ہے، ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ استثناء صحیح ہوگا اور جزو طلاق کا استثناء پوری طلاق کا استثناء ہوگا[3]۔

۶۱ - کیا استثناء کا اعتبار ملفوظ سے (یعنی اس تعداد سے ہوگا جس کا الفاظ میں ذکر کیا گیا ہے)، یا مملوک سے (یعنی اس تعداد سے ہوگا جو استثناء کرنے والے کی ملکیت میں ہے)، حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ استثناء ملفوظ سے مانا جائے گا نہ کہ مملوک سے، اور شافعیہ نے دو قول

(۱) مغنی المحتاج ۳/۳۰۰، الدر المختار ۳/۲۷۳۔

(۲) الدر المختار ۳/۳۷۳-۳۷۴۔

(۳) الدر المختار ۳/۳۷۶، مغنی المحتاج ۳/۳۰۱۔

ذکر کئے ہیں، اصح قول وہی ہے جو حنفیہ کا مسلک ہے کہ استثناء ملفوظ سے مانا جائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ استثناء مملوک سے مانا جائے گا، لہذا اگر اپنی زوجہ سے کہے: "أنت طالق خمسا إلا ثلاثا" (تجھے پانچ طلاقیں ہیں مگر تین) تو شافعیہ کے اصح قول کے مطابق اور حنفیہ کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی، اور شافعیہ کے دوسرے قول کے مطابق تین طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ کہنے والا تین ہی طلاقوں کا اختیار رکھتا ہے، لہذا جب اس نے ان سے تین کا استثناء کیا تو یہ استثناء نہیں بلکہ رجوع ہے، لہذا لغو ہوگا، اسی طرح اگر اس سے کہے: "أنت طالق عشرا إلا تسعا" (تجھے دس طلاقیں ہیں مگر نو) تو قول اول کے مطابق ایک طلاق واقع ہوگی، اور قول ثانی کے مطابق تین واقع ہوں گی، اور اس میں مالکیہ کے دو قول ہیں، راجح یہ ہے کہ ملفوظ کا اعتبار ہوگا، اور اسی سے استثناء تسلیم کیا جائے گا، اور قول راجح کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ مملوک کا اعتبار کیا جائے گا، چنانچہ اگر اس سے کہے: "أنت طالق خمسا إلا اثنتين" (تجھے پانچ طلاقیں ہیں مگر دو) تو راجح قول کی بنا پر تین طلاقیں لازم ہوں گی، اور مرجوح قول پر ایک لازم ہوگی[1]۔

طلاق میں نائب بنانا:

۶۲ - طلاق ایک شرعی قولی تصرف ہے، اور یہ (جیسا کہ گذرا) زوج کا حق ہے، لہذا وہ اس کا مالک ہوگا اور نائب بنانے کا بھی مالک ہوگا، اسی طرح دوسرے تمام قولی تصرفات میں بھی وہ نائب بنانے کا حق رکھتا ہے، جیسے بیع و اجارہ، لہذا اگر زوج کسی دوسرے شخص سے کہے: "وكلتك بطلاق زوجتي فلانة" (میں نے تجھ کو اپنی فلاں زوجہ کی طلاق کا وکیل بنایا) اور وہ اس کی طرف سے اس کو طلاق دے

(۱) الدر المختار ۳/۳۷۵، مغنی المحتاج ۳/۳۰۱، الشرح الکبیر ۲/۳۸۹۔

دے تو جائز ہوگا اور اگر وہ خود اپنی زوجہ سے کہے: "وکلتک بطلاق نفسک" (میں نے تجھے اپنی طلاق کا وکیل بنایا) اور وہ اپنے کو طلاق دے لے تو بھی جائز ہوگا، اس مسئلہ میں زوجہ اجنبی شخص سے کم نہیں ہوگی۔

اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

اول: حنفیہ کا مذہب:

۶۳ - شوہر کا اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لئے دوسرے شخص کو مجاز بنانے کی تین قسمیں ہیں، "تفویض" (سپرد کرنا) "توکیل" (وکیل بنانا) "رسالت" (پیامی بنانا)۔

حنفیہ نے تفویض کے لئے تین الفاظ ذکر کئے ہیں، "تخییر"، "أمر بالید"، اور "مشیت"، چنانچہ اگر زوجہ سے کہے: "طلقی نفسک" (تو اپنے آپ کو طلاق دیدے) "اختاری نفسک" (تو اپنے آپ کو اختیار کرلے) "أمرک بیدک" (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) ان میں سے پہلے والے کلمہ سے بغیر نیت کے طلاق صریح واقع ہوگی، اور بعد والے دونوں جملے کنایہ ہیں، لہذا ان سے بغیر نیت کے طلاق واقع نہ ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک تفویض کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ زوج کسی اجنبی شخص کو اپنی زوجہ کے طلاق دینے کا اس طرح نائب بنائے کہ طلاق دینے کو اس کی مشیت پر معلق کردے، یعنی اس سے کہے: "طلق زوجتی إن شئت" (اگر تو چاہے تو میری زوجہ کو طلاق دیدے) اور اگر "ان شئت" نہ کہے، تو توکیل ہوگی، تفویض نہیں ہوگی۔

اس تفصیل کے ساتھ حنفیہ کے نزدیک تفویض اور توکیل کے درمیان احکام میں متعدد حیثیتوں سے فرق ہے، جن میں اہم ترین فرق یہ ہیں:

الف - ایک فرق رجوع کی حیثیت سے ہے، تفویض میں زوج کے لئے رجوع کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ یہ مشیت پر معلق کرنا ہے، اور معلق کرنا یمین ہے جس میں رجوع نہیں ہے، لہذا اگر زوج کسی اجنبی سے کہے: "طلق زوجتی إن شئت" (تم میری بیوی کو طلاق دیدو اگر چاہو) یا اپنی زوجہ سے کہے: "اختاری نفسک" (تم اپنی ذات کو اختیار کرلو) اور نیت طلاق کی رکھے تو اب زوج کو حق نہیں ہے کہ اس کو معزول کردے، لیکن وکیل کو بشرطیکہ اس نے طلاق نہ دی ہو، ہر حال میں معزول کرسکتا ہے۔

ب - ایک فرق مجلس کے اندر محدود ہونے کے اعتبار سے ہے، چنانچہ وکیل کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے مؤکل کی طرف سے مجلس میں یا مجلس کے علاوہ میں طلاق دے دے، بشرطیکہ مؤکل مجلس یا معین زمان ومکان کے ساتھ محدود نہ کرے اور اگر اس کے ساتھ محدود کردے تو بیان کردہ مدت تک محدود رہے گی، ہاں اگر توکیل کو محدود کردیا گیا ہے تو محدود ہوگی، لیکن تفویض مجلس کے ساتھ محدود ہوتی ہے، جب مجلس ختم ہوجائے گی تو تفویض بھی ختم ہوجائے گی، بشرطیکہ اس کے لئے کوئی مدت بیان نہ کرے یا اس کی مشیت پر معلق نہ کرے اور اگر کوئی مدت بیان کرے، مثلاً اس سے کہے: "طلقی نفسک خلال شهر أو خلال يوم أو خلال ساعة" (تو اپنے آپ کو ایک مہینہ کے اندر یا دن بھر میں یا ایک گھڑی کے اندر طلاق دیدے) یا یہ کہے: "طلقی نفسک متی شئت" (تو اپنے آپ کو طلاق دیدے جب چاہے) تو ان صورتوں میں جو حدیں زوج نے مقرر کی ہیں وہی حدیں رہیں گی، یہاں طلاق مجلس تک محدود نہ رہے گی۔

ج - ایک فرق اس سے واقع ہونے والی طلاق کی نوعیت کے اعتبار سے ہے، چنانچہ حنفیہ کا مذہب ہے کہ تفویض اگر صریح لفظ سے

ہو، جیسے وہ اس سے کہے: "**طلقي نفسک**" (تو اپنے آپ کو طلاق دیدے) اور وہ طلاق دے دے تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی، اور اگر اس سے یہ کہے: "**اختاری نفسک**" (تو اپنے آپ کو اختیار کرلے) اور وہ کہے: "**اخترت نفسي**" (میں نے اپنے آپ کو اختیار کرلیا) تو اس سے طلاق بائن واقع ہوگی، بشرطیکہ دونوں طلاق کی نیت کریں، ورنہ کچھ بھی واقع نہ ہوگا، کیونکہ یہ کنایہ ہے۔

د- ایک فرق زوج کے جنون سے متاثر ہونے کے اعتبار سے ہے، اگر زوج اپنی زوجہ کو یا کسی اور کو طلاق کا اختیار تفویض کرے، اور وہ مجنون ہوجائے تو تفویض بدستور باقی رہے گی، اور اگر اس کو طلاق کا وکیل بنائے پھر مجنون ہوجائے تو توکیل باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ تفویض تملیک ہے اور تملیک جنون سے نہیں باطل ہوتی، برخلاف توکیل کے کہ وہ خالص نائب بنانا ہے، اور وہ جنون سے باطل ہوجاتی ہے۔

ھ-ایک فرق نائب کی اہلیت کے شرط ہونے کے اعتبار سے ہے، چنانچہ تفویض عاقل، مجنون اور نابالغ کو کرنا صحیح ہے، اور توکیل اس کے برعکس ہے، توکیل کے لئے وکیل کی اہلیت شرط ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر اپنی نابالغ بیوی کو اس کی طلاق تفویض کرے اور وہ طلاق واقع کرلے تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر اپنے نابالغ بھائی کو طلاق کا وکیل بنائے اور وہ طلاق دیدے تو طلاق واقع نہ ہوگی، اگر بیوی کو طلاق تفویض کرے جبکہ وہ عاقلہ ہو پھر پاگل ہوجائے اور وہ اپنے کو طلاق دے دے تو حنفیہ کے نزدیک استحساناً طلاق واقع نہ ہوگی[1]۔

دوم: مالکیہ کا مذہب:

۶۴- مالکیہ کے نزدیک طلاق میں نائب بنانے کی چار قسمیں ہیں: توکیل، تخییر، تملیک اور رسالت، توکیل ان کے نزدیک یہ ہے کہ زوج دوسرے شخص کو خواہ وہ زوجہ ہو یا کوئی اور، طلاق دینے کا حق دیدے، لیکن زوج کو یہ اختیار رہے کہ وہ وکیل کو معزول کرکے طلاق دینے سے روکدے، جیسا کہ وہ اپنی زوجہ سے کہے: "**أمرک بیدک توکیلا**" (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے بطور وکیل کے)

اور تخییر ان کے نزدیک یہ ہے کہ تینوں طلاقوں کا حق دوسرے کو دیدے، اور صراحۃً اس کو اس کا مالک بنادے، مثلاً زوج کا اپنی زوجہ سے یہ کہنا: "**اختاریني أو اختاری نفسک**" (تو مجھ کو اختیار کرلے یا اپنے آپ کو اختیار کرلے)۔

اور تملیک کا مطلب طلاق کو دوسرے کا حق اور اس کی ملکیت بنادینا ہے، جیسے اپنی زوجہ سے یہ کہے: "**أمرک بیدک**" (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) ان تینوں قسموں کے درمیان حسب ذیل تفصیل کے مطابق اتفاق واختلاف ہے۔

الف- چنانچہ رجوع کے جواز کی حیثیت سے توکیل میں یہ حکم ہے کہ زوج کو مطلق طور پر یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے وکیل طلاق کو معزول کردے، خواہ وکیل خود زوجہ ہو یا کوئی دوسرا شخص، الا یہ کہ اس سے توکیل سے زیادہ زوجہ کا حق وابستہ ہو، جیسے وہ اپنی بیوی سے کہے: "**إن تزوجت علیک فأمرک بیدک**" (اگر میں نے تیرے رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کروں تو تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا) یا یہ کہے: **إن تزوجت علیک فأمر الداخلة علیک بیدک** (اگر میں تیرے رہتے ہوئے کسی سے نکاح کروں تو اس آنے والی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا) تو اس صورت میں وہ اس کو معزول نہیں کرسکتا، کیونکہ اس سے اس کا حق وابستہ ہے، اور وہ ہے اپنی ذات سے ضرر کو دفع کرنا ہے، اور اگر یہ بات نہ ہوتی تو زوج کے لئے اس کو معزول کرنا ممکن تھا۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۱۴-۳۱۹۔

اور اگر طلاق کی تفویض تخییر یا تملیک کی صورت میں کرے تو اس کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ تفویض کردہ کو معزول کردے تا آنکہ وہ طلاق واقع کردے یا تفویض کو لوٹا دے۔

ب- مدت کے ساتھ اس کی تحدید کے اعتبار سے، چنانچہ اگر زوج نیابت کی تمام قسموں کو مجلس کے ساتھ محدود کردے تو نیابت محدود ہوجائے گی، اور اگر مجلس کے بعد کسی متعین زمانہ کے ساتھ محدود کردے تو مجلس پر محدود نہیں رہے گی، لیکن اگر نائب طلاق کے بارے میں اپنے حق کو اس متعینہ زمانہ کے درمیان استعمال کرلے تو طلاق واقع ہوجائے گی، ورنہ وہ اپنے حق پر باقی رہے گا جب تک وہ زمانہ باقی رہے، سوا اس کے کہ قاضی کو اس کا علم ہوجائے، اگر قاضی کو اس کا علم ہوجائے تو وہ اس کو حاضر کرے گا، اور اس کو اختیار کرنے کا حکم دے گا، اگر وہ طلاق دینے کو اختیار کرے تو طلاق واقع ہوجائے گی، ورنہ قاضی اس سلسلہ میں اس کے حق کو ساقط کردے گا اور اس کو مہلت نہیں دے گا، اگرچہ زوج مہلت دینے پر راضی ہو، یہ حکم حق اللہ کی حفاظت کے لئے ہے، اور اگر زوج نیابت کو مطلق رکھے، اور مجلس یا کسی متعینہ زمانہ کے ساتھ محدود نہ کرے تو مالکیہ کی اس میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت حنفیہ کے مطابق ہے کہ نیابت مجلس کے اندر محدود رہے گی، اور دوسری روایت یہ ہے کہ مجلس میں محدود نہیں رہے گی۔

ج- طلاقوں کی تعداد کے اعتبار سے، اگر تفویض میں مطلق اختیار ہو (اور دخول ہوچکا ہو)، تو مفوضہ کے لئے جائز ہے کہ اپنے اوپر جونسی طلاق چاہے واقع کرلے، ایک، دو یا تین، اور اگر دخول نہ ہوا ہو یا تفویض بصورت تملیک ہو تو زوج کو حق ہے کہ اس کو ایک سے زائد طلاقیں دینے سے روک دے، بشرطیکہ چھ چیزیں پائی جاتی ہوں، اگر یہ شرطیں پائی جائیں گی تو اس کے کہنے سے ایک سے زائد طلاق واقع نہ ہوں گی، اور اگر وہ شرطیں موجود نہ ہوں تو جونسی بھی طلاق واقع کرے گی واقع ہوجائے گی۔

وہ شرطیں یہ ہیں:

۱- زوج تین سے کم کی نیت کرے، پس اگر وہ ایک کی نیت کرے تو مفوضہ کو ایک سے زیادہ کا اختیار نہیں ہوگا، اور اگر دو کی نیت کرے تو وہ دو کی مالک ہوگی تین کی مالک نہ ہوگی۔

۲- اگر زوجہ مفوضہ اپنے اوپر تین طلاقیں واقع کرلے تو فوراً اس پر نکیر کرے، ورنہ زوج کا حق ساقط ہوجائے گا اور تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔

۳- قسم کھائے کہ جس عدد کا مدعی ہے اس سے زیادہ کی نیت اس نے نہیں کی ہے، خواہ وہ ایک ہو یا دو، اگر قسم کھانے سے انکار کرے تو عورت نے جو واقع کیا ہے اسی کا فیصلہ کیا جائے گا اور عورت کے ذمہ قسم نہیں ہوگی۔

۴- زوجہ کے ساتھ دخول نہ کیا ہو، یہ شرط اس وقت ہے جبکہ تفویض بصورت تخییر ہو، ورنہ اگر عورت تین طلاق واقع کرے تو مطلقاً تین واقع ہوجائیں گی۔

۵- تفویض میں تکرار نہ ہو، اگر تکرار ہو، یعنی اس سے کہے: "أمرک بیدک، أمرک بیدک، أمرک بیدک" اور زوجہ اپنے اوپر تین طلاقیں واقع کرلے تو زوج کا اعتراض قبول نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ تکرار سے تاکید کی نیت کرے تو اعتراض قابل قبول ہوگا۔

۶- عقد کرتے وقت تفویض طلاق کی شرط نہ رکھی گئی ہو، اگر عقد میں اس کی شرط رکھی گئی ہو تو زوجہ تین طلاقوں کی بہرصورت مالک ہوگی۔

اگر اس کو طلاق کا اختیار تفویض کرے اور اس سے وطی کر چکا ہو اور وہ اپنے کو صرف ایک طلاق دے تو طلاق واقع نہ ہوگی، اور زوجہ کا اختیار ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ اس عمل کی وجہ سے تفویض سے خارج ہوجائے گی، اور اظہار مخالفت کی وجہ سے اس کا حق ختم ہوجائے گا، لہذا ایک قول کے مطابق اس کا اختیار ساقط ہوجائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا اختیار ساقط نہیں ہوگا(۱)۔

سوم: شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب:

۶۵ - شافعیہ اور حنابلہ نے زوج کو اجازت دی ہے کہ وہ طلاق دینے میں اپنی زوجہ کو اپنا نائب بنا سکتا ہے، جیسا کہ ان کے نزدیک غیر زوجہ کو بھی نائب بنا سکتا ہے، اگر غیر کو نائب بنائے تو توکیل ہوگی، اور اس پر وہی شرائط واحکام جاری ہوں گے جو توکیل پر جاری ہوتے ہیں یعنی وکیل حدود وکالت کا پابند ہوگا، اور مؤکل کے لئے رجوع کا حق ہوگا۔

زوج کو یہ حق ہے کہ اپنی زوجہ کو اس کی طلاق تفویض کردے، شافعیہ کے نزدیک قول جدید کے اعتبار سے یہ تملیک ہے، لہذا اس کے وقوع کے لئے ضروری ہے کہ زوجہ علی الفور طلاق واقع کرے، اور دوسرے قول کے مطابق یہ توکیل ہے، لہذا اصح قول کے مطابق فی الفور طلاق واقع کرنا شرط نہیں ہے، تملیک کے قول کے مطابق کیا یہ شرط ہے کہ زوجہ اپنے الفاظ میں اس کو قبول کرنے کا اظہار کرے؟ اس میں اختلاف ہے، راجح یہ ہے کہ شرط نہیں ہے۔

دونوں قول (تملیک، توکیل) کے مطابق زوج کو تفویض سے رجوع کا حق حاصل ہے۔

اگر زوجہ سے کہے: ''**طلقی**'' (تو طلاق دیدے)، اور تین کی نیت کرے، زوجہ کہے: ''**طلقت**'' (میں نے طلاق دے دی) اور وہ بھی تین طلاقوں کی نیت کرے اور اس کو زوج کی نیت کا علم ہو، یا اتفاقاً ایسا کرے تو تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی، اس لئے کہ الفاظ میں تین کے عدد کا احتمال ہے اور دونوں نے اس کی نیت بھی کی ہے۔

اور اگر زوج تین کی نیت کرے اور زوجہ کسی عدد کی نیت نہ کرے، یا دونوں نیت نہ کریں یا ایک نیت کرے، تو اصح قول کے مطابق ایک طلاق واقع ہوگی(۱)۔

حنابلہ کے نزدیک اپنی زوجہ سے کہے: ''**أمرک بیدک**'' (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے)، تو یہ زوج کی طرف سے زوجہ کو طلاق کا وکیل بنانا ہے، اور یہ توکیل مجلس محدود نہیں ہوگی، بلکہ تراخی پر محمول ہوگی، کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے، اور اس کی مخالفت میں صحابہ میں سے کسی کا قول نہیں پایا جاتا ہے تو یہ اجماع کی طرح ہوگا۔

اور ''امر بالید'' کی صورت میں زوجہ اس کی مجاز ہے کہ وہ اپنے اوپر تین طلاقیں واقع کرلے، امام احمد نے بارہا اسی پر فتوی دیا ہے، جیسا کہ اگر زوج اپنی زوجہ سے یہ کہے: ''**طلقی نفسک ماشئت**'' (تو اپنے آپ کو طلاق دیدے جو چاہے)، اور اگر زوج کہے کہ میں نے ایک طلاق کا ارادہ کیا تھا تو اس کا قول معتبر نہیں ہوگا۔

اگر اپنی زوجہ سے کہے: ''**اختاری نفسک**'' (تو اپنے آپ کو اختیار کرلے)، تو اس کو حق نہیں ہے کہ وہ ایک سے زیادہ طلاقیں واقع کرے، اور وہ رجعی ہوگی، اس لئے کہ ''**اختاری**''، تفویض معین ہے، لہذا کم سے کم عدد کو شامل ہوگا اور وہ طلاق رجعی ہے، سوائے اس کے کہ زوج اس کو ایک سے زیادہ کا حق دے، مثلاً اس سے کہے: ''**اختاری ماشئت**'' (تو جو چاہے اختیار کرلے) یا ''**اختاری الطلقات إن شئت**'' (تو کئی طلاقیں اختیار کرلے اگر چاہے)، اگر

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۴۰۵-۴۱۲۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۵-۲۸۷۔

زوج "اختاری" سے کسی خاص عدد کی نیت کرے تو اسی پر محمول ہوگا، اس لئے کہ یہ کنایہ ہے، اس کے برخلاف "أمرک بیدک" ہے تو یہ تینوں طلاقوں کو شامل ہوگا۔

جس عورت سے اختاری کہا جائے، اس کو طلاق دینے کا حق اسی وقت تک رہتا ہے جب تک دونوں مجلس میں رہیں، اور ایسی چیز میں مشغول نہ ہوں جو عرف میں مجلس کو ختم کرنے والی ہو، سوائے اس کے کہ اس سے یہ کہے: "اختاری نفسک یوما، أو أسبوعا، أو شهرا" (تو اپنے آپ کو اختیار کرلے دن بھر یا ایک ہفتہ، یا ایک مہینہ) ایسی صورت میں اس مدت کے گذرنے تک اس کو اختیار رہے گا(۱)۔

فرار اختیار کرنے والے کی طلاق:

۶۶ - فرار اختیار کرنے والے کی طلاق: یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے مرض وفات میں اپنی زوجہ کو طلاق بائن دیدے، اس کو فقہاء کے یہاں: "طلاق المریض" کا عنوان بھی دیا جاتا ہے۔

فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص مرض وفات میں اپنی زوجہ کو طلاق دے تو اس کا طلاق دینا اسی طرح صحیح ہے جس طرح اس کا صحت کی حالت میں طلاق دینا صحیح ہے، بشرطیکہ اہلیت کاملہ رکھتا ہو(۲)۔

اسی طرح ان کی یہ رائے ہے کہ زوجہ اگر طلاق رجعی کی عدت گزار رہی ہو اور زوج کا عدت میں انتقال ہوجائے تو وہ اس کی وارث ہوگی، خواہ طلاق اس کے مطالبہ پر ہوئی ہو یا بلا مطالبہ اور یہ کہ وہ اس کی وجہ سے عدت وفات شروع کرے گی۔

اگر زوجہ عدت میں ہو اور طلاق بائن ہو، اور زوج کا انتقال ہوجائے تو اگر زوج طلاق کے وقت صحت مند ہو، مرض وفات میں مبتلا نہ ہو تو زوجہ بالاتفاق اس کی وارث نہیں ہوگی، اور طلاق کی عدت پوری کرے گی، اور اگر طلاق کے وقت مرض وفات میں ہو تب بھی شافعیہ کے قول جدید میں یہی حکم ہے۔

حنفیہ کا مذہب، حنابلہ کا اصح قول اور شافعیہ کا مذہب قدیم یہ ہے کہ وہ اس کی وارث ہوگی، تاکہ زوج کے قصد کے برعکس اس سے معاملہ کیا جائے اور زوجہ عدت طلاق اور عدت وفات میں سے جس کی مدت زیادہ ہوگی وہ عدت گذارے گی، اور اس طلاق کی وجہ سے یہ تصور کیا جائے گا کہ زوج نے اپنی زوجہ کو وارث بنانے سے فرار اختیار کیا ہے، اس طلاق کا نام "طلاق فرار" ہے۔

طلاق فرار کے لئے یہ شرط ہے کہ زوجہ کی طرف سے بینونت کا مطالبہ نہ ہو اور نہ اس میں اس کی رضا شامل ہو، اور زوجہ طلاق کے وقت سے وفات کے وقت تک وارث بننے کی اہل ہو، اگر طلاق اس کی مرضی سے دی جائے مثلاً خلع کرے تو زوجہ وارث نہیں ہوگی۔

اسی طرح حنفیہ کے نزدیک اگر بینونت اپنے زوج کے لڑکے وغیرہ کا بوسہ لینے کے سبب ہو تو وہ وارث نہیں ہوگی، کیونکہ تفریق کا سبب زوج کی طرف سے نہیں ہے، لہذا اس کو اس کی وراثت سے فرار اختیار کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا، پس اگر زوجہ مطلق طلاق کا مطالبہ کرے یا طلاق رجعی کا مطالبہ کرے، اور وہ اس کو ایک یا زائد طلاق بائن دے دے، پھر عدت کے زمانہ میں وفات پاجائے تو وہ اس کی وارث ہوگی، اس لئے کہ اس نے نہ تو بینونت کا مطالبہ کیا ہے اور نہ اس سے خوش ہے۔

اگر زوج عدت کے گذر جانے کے بعد وفات پائے تو وہ اس کی وارث نہیں ہوگی، جمہور کے نزدیک اس کی عدت نہیں بدلے گی، اور وہ اس کی طلاق کے ذریعہ فرار اختیار کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا،

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۵۴-۲۵۵، المغنی ۷/ ۱۴۱-۱۴۶۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۳۸۷-۳۸۸، المغنی ۸/ ۹۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۴۔

حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ جب تک وہ دوسرے سے نکاح نہ کرے اس کی وارث ہوگی، اور یہ ان کے نزدیک اصح قول کے خلاف ہے، مالکیہ عورت کو بہرصورت وارث قرار دیتے ہیں، خواہ طلاق اس کے مطالبہ پر ہوئی ہو جیسے ''مخیّرہ'' (جس عورت کو اختیار دیا گیا ہو) اور ''مملکہ'' (جس کو طلاق کا مالک بنادیا گیا ہو)، اور ''مخالعہ'' (جس نے خلع کا مطالبہ کیا ہو) یا بلا مطالبہ ہو حتی کہ اگر زوج عدت ختم ہونے کے بعد وفات پائے، یا زوجہ دوسرے شخص سے نکاح کرلے تو بھی وارث ہوگی)[1]۔

ہدم کا مسئلہ:

۶۷- فقہاء کے یہاں یہ مسئلہ اپنے خاص لقب کے ساتھ ممتاز ہے، اس لئے کہ اس کی اہمیت ہے اور اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جیسا کہ درج ذیل تفصیلات سے واضح ہوجائے گا۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[2] کہ زوج اگر اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دیدے، اور زوجہ عدت گذار کر دوسرے شخص سے نکاح کرلے اور وہ اس سے وطی کرلے، پھر زوج ثانی سے اس کی تفریق ہوجائے اور اس کی عدت گذار کر زوجہ، زوج اول کی طرف لوٹ آئے تو وہ تین طلاقوں کا مالک ہوگا۔

جیسا کہ اس پر ان کا اتفاق ہے کہ اگر وہ اس کو تین سے کم طلاق دے، اور دوسرے شخص سے نکاح کئے بغیر زوج اول اس سے نکاح کرلے تو وہ صرف باقی ماندہ طلاقوں کا اختیار رکھے گا۔

اور اگر اس کو تین سے کم طلاق دے اور وہ عدت گذارنے کے بعد کسی دوسرے سے نکاح کرلے اور وہ اس سے وطی کرلے، پھر د دوسرے شوہر سے جدائی کے بعد عدت گذار کر زوج اول سے نکاح کرلے۔

تو جمہور کا مذہب (جن میں حنفیہ میں سے محمد بن حسن بھی ہیں) یہ ہے کہ وہ اس زوجہ پر صرف باقی ماندہ طلاق کا مالک ہوگا، چنانچہ اگر اس نے اس کو ایک طلاق کے ذریعہ جدا کیا تھا تو اب اس پر دو طلاقوں کا مالک ہوگا، اور اگر پہلے دو طلاقیں دی تھیں تو اب صرف تیسری طلاق کا مالک ہوگا، یہی مذہب متعدد صحابۂ کرام کا ہے جن میں حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابوہریرہ اور دیگر صحابہؓ بھی ہیں۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا مذہب ہے کہ وہ تین طلاق کا مالک ہوگا، اور جو طلاقیں اس نے پہلے دی تھیں کالعدم ہوجائیں گی، اسی وجہ سے اس مسئلہ کا نام ''مسئلہ ہدم'' رکھ دیا گیا، شیخین کے اس قول کے مطابق بھی متعدد صحابہ کا مذہب ہے، جیسے حضرت ابن عمر، ابن عباسؓ اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے، لیکن ان کا دوسرا قول جو ان کے نزدیک راجح ہے، جمہور کے مطابق ہے۔

مذہب حنفی میں ترجیح میں اختلاف ہے، چنانچہ ان میں سے بعض بلکہ اکثر امام محمد کے قول کی ترجیح کے قائل ہیں، جیسے کمال ابن ہمام، بلکہ انہوں نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ یہی قول حق ہے، اور صاحب بحر، صاحب نہر اور شرنبلالی وغیرہ نے اس مسئلہ میں ان کی پیروی کی ہے، اور بعض نے شیخین کے قول کو راجح قرار دیا ہے، جیسے علامہ قاسم اور ارباب متون بھی اسی پر عمل پیرا ہیں۔

جزو طلاق کا حکم:

۶۸- اگر زوج اپنی زوجہ سے کہے: ''أنت طالق نصف طلقة أو

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۳۵۳۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۴۱۸، الشرح الصغیر ۱/ ۴۶۷ طبع الحلبی، المغنی ۷/ ۴۴۳- ۴۴۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۳۔

ربع طلقة، أو ثلث طلقة" (تجھے آدھی طلاق ہے، یا چوتھائی طلاق ہے یا تہائی طلاق ہے)، یا اس سے کم یا اس سے زیادہ تو اس پر پوری ایک طلاق واقع ہوگی[1] اس لئے کہ طلاق حرام کرنا ہے، اور اس میں تجزی دینا نہیں ہوتی ہے۔

اس مسئلہ میں قدرے تفصیل ہے، اس لئے مناسب ہے کہ ہر مسلک کو الگ الگ ذکر کیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں: طلاق کا جز اگر چہ ایک ہزار اجزاء کا حصہ ہو ایک طلاق ہے، کیونکہ یہاں تجزی نہیں ہے۔

اگر اجزاء میں اضافہ ہو تو دوسری طلاق واقع ہو جائے گی، اور اسی طرح سلسلہ چلتا رہے گا، تاوقتیکہ زوج یہ نہ کہے: "**أنت طالق نصف طلقة وثلث طلقة وسدس طلقة**" (تجھے نصف طلاق ہے، اور ثلث طلاق ہے اور سدس طلاق ہے)، اس لئے کہ یہ کہنے پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اس لئے کہ نکرہ کو اگر نکرہ کی حالت میں دہرایا جائے تو دوسرا نکرہ سے پہلے نکرہ کے علاوہ مراد ہوتا ہے، لہذا ہر جز مکمل ہو جائے گا، برخلاف اس صورت کے جب کہے: "**نصف طلقة وثلثها، وسدسها**"، تو ایک واقع ہوگی، اس لئے کہ دوسرا اور تیسرا عین اول ہے اور اگر اجزاء کا مجموعہ ایک طلاق سے زیادہ ہو جائے، مثلاً وہ کہے: "**نصف طلقة و ثلثها وربعها**" (تجھے نصف اور ثلث اور ربع طلاق ہے) تو ایک قول ہے کہ ایک طلاق واقع ہوگی، اور ایک قول ہے کہ دو طلاقیں واقع ہوں گی، اور یہی مختار ہے، اور ظہیریہ میں اسی کو صحیح قرار دیا گیا ہے، اور اگر بغیر حرف واو کے اس طرح کہے: "**نصف طلقة، ثلث طلقة، سدس طلقة**" تو ایک طلاق واقع ہوگی۔

اس لئے کہ حرف عطف کو حذف کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ اجزاء ایک ہی طلاق کے ہیں، اور دوسرا پہلے کا بدل ہے اور تیسرا دوسرے کا بدل ہے۔

نیز حنفیہ نے یہ بھی کہا ہے[1] کہ دو طلاقوں کے تین نصف سے تین طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ دو طلاقوں کا ایک نصف ایک طلاق ہے، تو دو طلاقوں کے تین نصف سے تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور ایک قول ہے: دو طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ دو طلاقوں کی اگر تنصیف کی جائے تو چار نصف بنیں گے، پس تین نصف سے ڈیڑھ طلاقیں بنیں گی، اور نصف کی تکمیل کر دی جائے گی، لہذا دو طلاقیں ہو جائیں گی، اور ایک طلاق کے تین نصف سے یا دو طلاقوں کے دو نصف سے اصح قول کے مطابق دو طلاقیں واقع ہوں گی، اسی طرح تین طلاقوں کے ایک نصف میں بھی دو طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ یہ ڈیڑھ طلاقیں ہوئیں، پس نصف طلاق کو کامل طلاق مانا جائے گا، اور دو طلاقوں کے دو نصفوں میں ہر نصف کو کامل قرار دیا جائے گا، لہذا دو طلاقیں حاصل ہوں گی[2]۔

۶۹ - مالکیہ کہتے ہیں: اگر شوہر اپنی زوجہ سے کہے: "**أنت طالق نصف تطليقة**" یا کہے: "**نصف تطليقتين**" (تجھے ایک طلاق کا نصف ہے یا دو طلاقوں کا نصف ہے) تو اس کو ایک طلاق لازم ہوگی، اور اگر اس سے کہے: "**أنت طالق نصف و ثلث طلقة**" (تجھے طلاق ہے نصف اور ثلث) تو بھی ایک طلاق لازم ہوگی، اس لئے کہ جزء کی اضافت لفظ طلاق کی جانب نہیں ہے، اور اگر اس سے کہے: "**أنت طالق نصف و ثلث و ربع طلقة**" (تجھے طلاق ہے آدھی اور تہائی اور چوتھائی) تو دو طلاقیں لازم ہوں گی، اس لئے کہ اجزاء

(۱) المغنی ۷/۴۲۶-۴۲۸، مغنی المحتاج ۳/۲۹۸-۲۹۹، الدسوقی ۲/۳۸۵-۳۸۶، الشرح الصغیر ۱/۴۶۰ طبع الحلبی۔

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/۲۵۹-۲۶۰۔

(۲) ابن عابدین، الدر المختار ۳/۳۶۰-۳۶۱۔

ایک طلاق سے زائد ہو گئے۔

اور اگر جز کی اضافت لفظ طلاق کی جانب کرے اور اس سے کہے: "أنت طالق ثلث طلقة و ربع طلقة" حرف عطف کے ساتھ "طلقة" تو دو طلاقیں لازم ہوں گی، اور اگر اس سے کہے: "أنت طالق ثلث طلقة و ربع طلقة و نصف طلقة" تو تین طلاقیں لازم ہوں گی۔

اس لئے کہ ہر وہ جزو جو طلاق کی طرف مضاف ہو وہ اپنے ممیّز کے حکم میں ہوگا، لہذا مستقل بالذات ہو جائے گا، یعنی اس کے کامل طلاق ہونے کا حکم کیا جائے گا، پس جزو آخر جو معطوف ہے اس کو ایک طلاق شمار کیا جائے گا[1]۔

۷۰- شافعیہ کہتے ہیں: اگر زوج اپنی زوجہ سے کہے: "أنت طالق بعض طلقة" (تجھے بعض طلاق ہے) تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ طلاق میں تبعیض نہیں ہے، لہذا بعض کو واقع کرنا کل کو واقع کرنے کی طرح ہوگا اور اگر اس سے کہے: "أنت طالق نصفي طلقة" (تجھے ایک طلاق کا دو نصف ہے) تو بھی ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ طلاق کا دو نصف ایک طلاق ہے، ہاں اگر زوج ارادہ کرے کہ ہر نصف الگ طلاق کا ہوگا تو اس کی نیت پر عمل کرتے ہوئے دو طلاقیں واقع ہوں گی، اور ان کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اگر زوج اپنی زوجہ سے کہے: "أنت طالق نصف طلقتين" (تجھے دو طلاقوں کا نصف طلاق ہے) تو اس سے ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ یہی دو کا نصف ہے، بشرطیکہ اس کی مراد یہ نہ ہو کہ ہر طلاق کا ایک نصف، ورنہ دو واقع ہوں گی۔

ایک طلاق کے اجزاء کے بارے میں شربینی الخطیب کہتے ہیں: مذکورہ مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر "طلقة" کا لفظ حرف عطف کے ساتھ مکرر ہو اور اجزاء کی کل میزان ایک طلاق سے زائد نہ ہو، جیسے "أنت طالق نصف طلقة و ثلث طلقة" تو ہر جزء کو ایک طلاق شمار کیا جائے گا۔

اور اگر طلقة کا لفظ ساقط کر دے جیسے "أنت طالق ربع وسدس طلقة" یا حرف عطف کو ساقط کر دے جیسے "أنت طالق ثلث طلقة، ربع طلقة" تو تمام اجزاء سے مل کر ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر اجزاء زائد ہو جائیں، جیسے نصف، ثلث و ربع طلقة تو زائد کو مکمل تسلیم کر لیا جائے گا، اور اس سے ایک دوسری طلاق واقع ہو جائے گی، اور اگر زوج کہے: "نصف طلقة و نصفها و نصفها" تو اس سے تین طلاقیں واقع ہوں گی، سوائے اس کے کہ نصف ثالث سے نصف ثانی کی تاکید مقصود ہو، تو دو طلاقیں واقع ہوں گی[1]۔

۷۱- حنابلہ کہتے ہیں کہ: اگر زوج اپنی زوجہ سے کہے: "أنت طالق نصفي طلقة" (تجھے ایک طلاق کا دو نصف طلاق ہے) تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ شئ کے دو نصف کل شئ ہیں، اور اگر وہ کہے: "ثلاثة أنصاف طلقة" (تجھے ایک طلاق کے تین نصف بھر طلاق ہے) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ تین نصف کا مجموعہ ڈیڑھ طلاق ہے، لہذا نصف کو مکمل کیا جائے گا اور طلاق قرار دے کر دو طلاقیں ہو جائیں گی۔

اور اگر زوج کہے: "أنت طالق نصف طلقتين" (تجھے دو طلاقوں کا نصف طلاق ہے) تو ایک طلاق واقع ہوگی، کیونکہ دو کا نصف ایک ہے، اور اگر کہے: "أنت طالق نصفي طلقتين" (تجھے دو طلاقوں کے دو نصف طلاق ہے) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ شئ کے دو نصف کل شئ ہیں، تو گویا اس نے یوں کہا: "أنت طالق طلقتين" (تجھے دو طلاقیں ہیں) اور اگر یہ کہے: "أنت طالق نصف

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۴۶۰، الشرح الکبیر ۲/ ۳۸۵-۳۸۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۹-۲۹۹۔

ثلاث طلقات" (تجھے تین طلاقوں کا نصف طلاق ہے) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ تین کا نصف ڈیڑھ ہے، پھر نصف کو مکمل کیا جائے گا تو دو طلاقیں ہوجائیں گی۔

اور اگر کہے: "أنت طالق نصف وثلث وسدس طلقة" تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے یہ ایک طلاق کے اجزاء ہیں، اور اگر کہے: "أنت طالق نصف طلقة و ثلث طلقةو سدس طلقة"، تو ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ اس نے ایک طلاق کے جزء کو دوسری طلاق کے جزء پر عطف کیا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ الگ الگ طلاقیں ہیں، اور اس لئے بھی کہ اگر ثانی عین اول ہوتی تو اس کو لام تعریف کے ساتھ ذکر کرتا اور کہتا: "ثلث الطلقة وسدس الطلقة" کیونکہ اہل عرب کہتے ہیں: اگر کوئی لفظ ذکر کیا جائے پھر نکرہ کی صورت میں لوٹایا جائے تو ثانی غیر اول ہوتا ہے، اور اگر الف لام کے ساتھ معرفہ کی صورت میں لوٹایا جائے تو ثانی عین اول ہوتا ہے۔

اگر کہے: "أنت طالق نصف طلقة ثلث طلقة سدس طلقة" تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ واو عطف کے ذریعہ عطف نہیں کیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اجزاء ایک ہی طلاق کے ہیں، الگ الگ نہیں ہیں، اور اس لئے بھی کہ یہاں ثانی اول کا بدل ہے، اور ثالث ثانی کا بدل ہے، اور بدل مبدل منہ کا عین یا اس کا جز ہوتا ہے، لہذا یہاں مغایرت کا تقاضا کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے، اور اسی علت پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کہے: "أنت طالق طلقة نصف طلقة" (تجھے طلاق ہے ایک طلاق نصف طلاق) یا کہے: "طلقة طلقة" (تجھے طلاق ہے طلاق) تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی، پس اگر کہے: "أنت طالق نصفا و ثلثا و سدسا" (تجھے طلاق ہے نصف اور ثلث اور سدس) تو بھی ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ ایک طلاق کے اجزاء ہیں، ہاں اگر اس کی نیت یہ ہے کہ ہر طلاق کا ایک ایک جزء واقع ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

اور اگر کہے: "أنت طالق نصفا و ثلثا و ربعا" (تجھے آدھی اور تہائی اور چوتھائی طلاق ہے) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ یہ ایک طلاق سے نصف سدس کا اضافہ ہوجائے گا، لہذا زائد کی تکمیل ہوجائے گی، اور اگر ہر طلاق سے ایک جزء مراد لے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی [۱]۔

طلاق میں رجعت کرنا:

۲۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ زوج اگر اپنی زوجہ کو طلاق بائن دیدے تو عدت کے اندر یا اس کے بعد نئے عقد کے بغیر نہیں لوٹا سکتا ہے، بشرطیکہ بینونت صغری ہو، اور یہی حکم فسخ نکاح کے بعد کا ہے۔

اور اگر بینونت کبری ہو تب بھی عقد جدید کے بغیر نہیں لوٹائے گا، لیکن اس میں یہ بھی ضروری ہے کہ اس سے قبل وہ زوجہ دوسرے مرد سے نکاح کرے، اور وہ اس سے وطی کرے، پھر اس کو جدا کردے اور اس کی عدت گذر جائے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" [۲] (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے، تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی، یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاق رجعی دے تو جب تک بیوی عدت میں ہے عقد کے بغیر اس کی طرف رجوع کرسکتا ہے، کیونکہ ارشاد باری ہے: "وَبُعُوْلَتُهُنَّ

(۱) المغنی ۷/ ۲۴۳-۲۴۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۰۔

اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَالِکَ إِنْ أَرَادُوٓا اِصْلَاحًا"[1] (ان کے شوہر واپس لے لینے کے اس (مدت) میں زیادہ حق دار ہیں، بشرطیکہ اصلاح حال کا قصد رکھتے ہوں)۔

اور رجعت کے بعض احکام میں فقہاء کا اتفاق ہے اور دوسرے بعض احکام میں ان کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "رجعۃ" جلد ۲۲۔

شقاق (ناموافقت) کی بنا پر تفریق:

۷۳- یہاں شقاق سے مراد: زوجین کے درمیان نزاع کا پایا جانا ہے، خواہ یہ نزاع زوجین میں سے ایک کی وجہ سے ہو یا دونوں کی وجہ سے، یا کسی خارجی امر کی وجہ سے ہو، جب زوجین کے درمیان ناموافقت واقع ہوجائے اور دونوں میں اصلاح دشوار ہوجائے تو شریعت نے حکم دیا ہے کہ دونوں کے خاندان سے دو حکم مقرر کئے جائیں، تاکہ وہ دونوں کے درمیان موافقت پیدا کرنے کی سعی کریں، اور وعظ ونصیحت کے ذریعہ نزاع واختلاف کے اسباب کا ازالہ کریں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِنْ اَهْلِهٖ وَ حَكَمًا مِنْ اَهْلِهَا اِنْ يُّرِيْدَآ اِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا"[2] (اور اگر تمہیں دونوں کے درمیان کشمکش کا علم ہو تو تم ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کرو، اگر دونوں کی نیت اصلاح حال کی ہوگی تو اللہ دونوں کے درمیان موافقت پیدا کردے گا)، یہاں حکمین کا سب سے اہم کام تدبیر اور دانائی سے زوجین کے درمیان صلح کرانا ہے۔

حکمین کی ذمہ داری اور ان کی شرائط میں فقہاء کا اختلاف ہے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۵۔

جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

الف- حکمین کی ذمہ داری:

۷۴- حنفیہ کا مذہب ہے کہ حکمین کی ذمہ داری صرف اصلاح ہے، اس کے علاوہ نہیں، اگر وہ اس میں کامیاب ہوجائیں تو بہت اچھا، ورنہ زوجین کو اپنے حال پر چھوڑ دیں تاکہ وہ بذات خود اپنے نزاع پر قابو پائیں، خواہ صلح، صبر، خلع یا طلاق سے ہو، حکمین کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ زوجین کے درمیان تفریق کریں، الا یہ کہ زوجین ان کو اس کا اختیار تفویض کریں تو اگر زوجین ان کو اصلاح سے عاجز ہونے کے بعد تفریق کا اختیار دیں تو اس سلسلہ میں دونوں ان دونوں کے وکیل ہوں گے اور ان کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس وکالت کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان تفریق کردیں[1]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ حکمین کی سب سے پہلی ذمہ داری اصلاح کرانا ہے، اب اگر اختلاف کے شدید ہونے کی وجہ سے وہ اصلاح سے قاصر رہیں، تو ان کو حق ہوگا کہ توکیل کے بغیر زوجین کے درمیان تفریق کردیں اور قاضی کے ذمہ واجب ہوگا کہ جب وہ تفریق پر متفق ہوجائیں تو ان کے فیصلہ کو نافذ کردے، اگرچہ یہ اس کی رائے کے خلاف ہو۔

اگر حکمین طلاق دے دیں پھر مال میں اختلاف کریں یعنی ایک کہے کہ: طلاق مال کے عوض میں ہے، اور دوسرا کہے: بغیر عوض کے ہے، تو اگر زوجہ اس کو تسلیم نہ کرے تو زوج پر طلاق لازم نہ ہوگی، اور سابقہ صورت بدستور باقی رہے گی، اور اگر وہ اپنے ذمہ لے لے تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور وہ اس سے جدا ہوجائے گی، اور اگر وہ دونوں مال کی مقدار میں اختلاف کریں یعنی: ایک کہے: ہم نے دس

(۱) تفسیر روح المعانی ۵/ ۲۷۔

کے عوض طلاق دی ہے، اور دوسرا کہے: آٹھ کے عوض، تو اس اختلاف کی وجہ سے زوج پر "خلع بالمثل" (مہر مثل کے عوض خلع) لازم ہوگا، یہی حکم اس صورت میں ہے جب حکمین مال کی صفت یا اس کی جنس میں اختلاف کریں[1]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جب زوجین کے درمیان اختلاف شدید ہوجائے تو قاضی کو چاہئے کہ دو حکم مقرر کردے، ایک مرد کی جانب سے، دوسرا عورت کی جانب سے، یہ دونوں اظہر قول کے مطابق زوجین کی طرف سے وکیل ہوں گے، اور دوسرے قول کے مطابق یہ دونوں حاکم ہوں گے جن کو حاکم کی طرف سے ولایت اور اختیار حاصل ہوگا، پہلے قول کے مطابق حکمین کے متعین کرنے میں ان کی رضامندی ہوگی، اور شوہر اپنے کو طلاق اور خلع کا عوض قبول کرنے میں وکیل بنائے گا اور زوجہ اپنے حکم کو عوض دینے اور طلاق قبول کرنے کا وکیل بنائے گی۔

حکمین اگر مناسب سمجھیں تو دونوں کے درمیان تفریق کرسکتے ہیں، اور اگر دونوں کی رائے الگ الگ ہو تو قاضی ان کے علاوہ دوسرے دو کو مقرر کرے گا یہاں تک کہ وہ دونوں کسی ایک رائے پر اتفاق کرلیں، اور قول ثانی کی بنا پر حکمین متعین کرنے میں رضامندی ضروری نہیں ہوگی اور حکمین دونوں کے ایک ساتھ رہنے یا الگ ہونے میں جو مناسب سمجھیں فیصلہ کریں گے[2]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ حکمین کی پہلی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ زوجین کو ایک ساتھ رہنے پر آمادہ کریں، اور اگر وہ اس سے قاصر رہیں تو ایک قول کے مطابق ان کو تفریق کا حق نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے، اور دوسرے قول کے مطابق ان کو تفریق کا حق ہے[3]۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۳۴۶-۳۴۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۱۔
(۳) المغنی ۷/ ۲۵۲۔

ب- حکمین کے لئے شرائط:

۵۷- فقہاء نے حکمین کے لئے چند شرطوں کا پایا جانا ضروری قرار دیا ہے، جو یہ ہیں:

۱- کمال اہلیت: یعنی عاقل ہونا، بالغ ہونا اور باشعور ہونا، لہذا نابالغ، مجنون اور سفیہ کو حکم بنانا جائز نہیں۔

۲- اسلام: پس مسلمان کے مسئلہ میں غیر مسلم کو حکم نہیں بنایا جاسکتا، کیونکہ اس میں غیر مسلم کی مسلمان پر برتری لازم آتی ہے۔

۳- حریت: (آزاد ہونا) پس غلام کو حکم نہیں بنایا جاسکتا، اور حنابلہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ غلام کو حکم بنانا جائز ہے، بشرطیکہ تحکیم کو وکالت قرار دیا جائے۔

۴- عدالت، یعنی تقوی کی پابندی۔

۵- مسائل تحکیم سے واقفیت۔

۶- دونوں کا زوجین کے رشتہ داروں میں سے ہونا، بشرطیکہ ممکن ہو، مگر یہ شرط استحباب ہے، شرط وجوب نہیں ہے۔

پھر اگر زوجین اپنی خوشی سے حکمین کو تفریق کا وکیل بنادیں اور اگر دونوں ان میں اصلاح کرانے اور ان کو ایک ساتھ رکھنے سے قاصر رہیں تو تفریق بھی کرسکتے ہیں اور توکیل کی صورت میں تفریق کرنے میں سابقہ شرائط کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ زوجین میں مکمل اہلیت اور شعور موجود ہو، کیونکہ تفریق میں یہ احتمال ہے کہ مہر کا بعض حصہ واپس کرنا پڑے۔

اگر زوجین حکمین کو تفریق کا وکیل بنادیں، پھر تفریق سے پہلے ان میں سے ایک کو جنون لاحق ہوجائے، یا غشی طاری ہوجائے تو وکالت باطل ہوجائے گی، اور حکمین کو صرف ساتھ رہنے پر آمادہ کرنے کا اختیار رہے گا۔

لیکن اگر تفریق سے پہلے زوجین میں سے کوئی لاپتہ ہوجائے تو

حکمین معزول نہیں ہوں گے، اور اس کی غیبوبت کے زمانہ میں ان دونوں کو تفریق کا حق ہوگا، اس لئے کہ غیبوبیت وکالت کو باطل نہیں کرتی، برخلاف جنون اور بے ہوشی کے۔

مالکیہ اور اپنے قول اظہر کے بالمقابل میں شافعیہ اور قول ثانی میں حنابلہ نے حکمین کے لئے مرد ہونے کی شرط لگائی ہے، اس لئے کہ یہاں حکمین حاکم ہیں، اور ان کے نزدیک عورت کو حاکم بنانا جائز نہیں ہے۔

اور حکمین زوجین کے عدم رضا کے باوجود تفریق کا فیصلہ کرسکتے ہیں، اس لئے کہ اس معاملہ میں وہ حاکم ہیں اور قاضی کے نائب ہیں، الا یہ کہ حکمین کے فیصلہ کرنے سے قبل زوجین متفقہ طور پر تفریق کے دعوی کو ساقط کردیں، اگر وہ ایسا کریں گے تو تحکیم ساقط ہوجائے گی، اور حکمین کے لئے تفریق کا فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہاں حکم بنانے کی شرط دعوی کرنا ہے، یہ تفصیل اس وقت ہے جب حکمین کا تقرر قاضی کی طرف سے ہو اور اگر قاضی کے توسط کے بغیر ان کا تقرر زوجین کی طرف سے ہو تو بھی ان کا فیصلہ زوجین پر نافذ ہوگا اگرچہ وہ اس کو تسلیم نہ کریں، جب تک کہ یہ دونوں ان دونوں کو فیصلہ دینے سے پہلے معزول نہ کریں، پس اگر یہ دونوں ان دونوں کو فیصلہ دینے سے پہلے معزول کردیں تو دونوں معزول ہوجائیں گے، بشرطیکہ ان کی رائے کے ظاہر ہونے کے بعد نہ ہوا ہو، لیکن ان کی رائے کے ظاہر ہونے کے بعد ہوئی ہو تو معزول نہیں ہوں گے [1]۔

اسی طرح مالکیہ نے واجب قرار دیا ہے کہ حکمین زوجین کے خاندان والوں میں سے ہوں، ان کے سوا دوسروں کو حکم بنانا درست نہیں ہے، الا یہ کہ خاندان والوں میں ایسے لوگ موجود نہ ہوں جو حکم بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں، اگر موجود نہ ہوں تو ان کے پڑوسی یا دوسروں کو حکم بنانا جائز ہوگا، اور پڑوسیوں کو حکم بنانا مندوب ہوگا، کیونکہ انہیں زوجین کے حال کا بخوبی علم ہوگا۔

پھر اگر زوجین حکمین کو خلع کے ذریعہ تفریق کرانے کا وکیل بنائیں تو ان دونوں کو ان دونوں کی رائے کے مطابق اس کا حق ہوگا بشرطیکہ وہ دونوں ان دونوں کو کسی چیز کا پابند نہ کریں اگر پابند بنادیں گے تو سب کے نزدیک وہ دونوں اس کے پابند ہوں گے۔

اگر یہ دونوں ان کو تفریق خلع کا وکیل نہ بنائیں تو بھی مالکیہ کے نزدیک ان کو تفریق کا حق ہوگا، لیکن جمہور کے نزدیک ان کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا جیسا کہ گذرا، اور حکمین اپنی صوابدید کے مطابق طلاق یا خلع کے ذریعہ تفریق کرسکتے ہیں، اگر حکمین یہ دیکھیں کہ ساری زیادتی زوج کی طرف سے ہے، تو اس کی طرف سے طلاق واقع کردیں گے، اور اگر دیکھیں کہ ساری زیادتی زوجہ کی طرف سے ہے تو کل مہر یا مہر سے زائد مقدار کے عوض خلع کروادیں گے، اور اگر کچھ زیادتی زوجہ کی طرف سے ہو اور کچھ زوج کی طرف سے ہو تو ہر ایک کی طرف سے زیادتی کی مقدار کے مناسب مہر کے جزو کے عوض خلع کروادیں۔

زوجین کے درمیان حکمین کی تفریق پر قاضی کا فیصلہ دینا:

۷۶ - اگر حکمین زوجین کی طرف سے تفریق کے وکیل ہوں تو ان کی تفریق پر قاضی کے فیصلہ کی کوئی ضرورت نہ ہوگی، براہ راست انہی کے فیصلہ سے تفریق ہوجائے گی۔

اور اگر وہ قاضی کی طرف سے مقرر کردہ ہوں تو ان پر لازم ہے کہ اپنے فیصلہ کو قاضی تک پہنچائیں تاکہ وہ اس کو نافذ کردے، مگر یہ کہ قاضی اس کو نافذ کرنے میں مختار نہیں ہوگا، بلکہ وہ اس پر مجبور ہوگا اگرچہ اس کی رائے کے خلاف ہو جیسا کہ گذرا۔

---

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲؍ ۳۴۳-۳۴۷، القلیوبی وعمیرہ ۳؍ ۳۰۶۔

اگر حکمین میں اختلاف رائے ہوجائے اور وہ کسی فیصلہ پر متفق نہ ہوسکیں تو قاضی ان کو معزول کردے گا، اور ان کی جگہ دو دوسرے حکم مقرر کرے گا، اور یہ سلسلہ چلتا رہے گا، یہاں تک کہ دونوں حکم ایک فیصلہ پر متفق ہوجائیں اور قاضی اس کو نافذ کردے گا۔

حکمین کی تفریق سے ثابت ہونے والی فرقت کی نوعیت:

۷۷- مالکیہ کا مذہب ہے کہ زوجین کی ناموافقت کی وجہ سے تفریق طلاق بائن ہے، خواہ حکمین کا تقرر قاضی کی طرف سے ہوا ہو، یا زوجین کی طرف سے، اور یہ ایک طلاق ہوگی، حتی کہ اگر حکمین دو یا تین طلاقیں واقع کردیں تو بھی ایک طلاق سے زیادہ نہیں واقع ہوگی، خواہ ان کی تفریق بصورت طلاق ہو، یا بصورت خلع علی البدل ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر دونوں خلع کے ذریعہ تفریق کریں تو طلاق بائن ہوگی اور اگر صرف طلاق کے ذریعہ تفریق کریں تو طلاق ہوگی۔

اور کیا زوجین کے لئے جائز ہے کہ دو کے بجائے صرف ایک حکم مقرر کریں؟ اس کا جواب ''ہاں'' ہے، مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور کیا زوجین کے ولی کو بھی یہ حق ہوگا؟ مالکیہ کو اس میں تردد ہے۔

شافعیہ ایک حکم پر اکتفاء کرنے کے قائل نہیں ہیں[1] کیونکہ آیت کریمہ ہے: ''فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَ حَكَمًا مِنْ اَهْلِهَا''[2] (تو ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کردو)۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۵۔

بدسلوکی کی وجہ سے تفریق:

۷۸- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ زوج اگر زوجہ کو اذیت پہنچائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کی بنا پر اس سے طلاق کا مطالبہ کرے، خواہ اذیت بار بار پہنچے یا ایک بار، جیسے زوج کا اپنی زوجہ کو گالی دینا اور ضرب شدید لگانا، اور کیا ایسی صورت میں عورت قاضی کی اجازت سے اپنے اوپر خود طلاق واقع کرسکتی ہے؟ یا قاضی اس کا نائب بن کر اس کو طلاق دے سکتا ہے؟ اس میں مالکیہ کے دو قول ہیں[1]، مالکیہ کے علاوہ مجھے دیگر فقہاء کے یہاں اس پر وضاحت کے ساتھ صراحت نہیں ملی، شاید وہ اس کے قائل نہیں ہیں، تا آنکہ ضرر اس حد تک نہ پہنچ جائے کہ نزاع واختلاف ابھر آئے، اگر نوبت یہاں تک پہنچ جائے تو حکم کی صورت اپنائی جائے گی جیسا کہ گذرا۔

مہر ادا نہ کرسکنے کی وجہ سے تفریق:

۷۹- اگر زوج ادائیگی مہر سے تنگدست ہوجائے تو اس میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ زوجہ کے لئے اس کی وجہ سے تفریق کا مطالبہ کرنا مطلقاً جائز نہیں ہے، البتہ وہ زوج کے پاس جانے سے اپنے آپ کو روک سکتی ہے، اور زوج کی تونگری تک اس کو مہلت دے گی، اور اس دوران زوجہ کو مکمل نفقہ کا حق حاصل ہوگا۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ جب تک اس سے وطی نہ کی ہو اس کو حق ہے کہ وہ تفریق کا مطالبہ کرے، اور ساتھ ساتھ وہ اپنے کو روک سکتی ہے اور نفقہ کا مطالبہ کرسکتی ہے اور زوج کو اپنی تنگ دستی ثابت کرنے کے لئے مہلت دی جائے گی، اگر اس کا عاجز ہونا ظاہر ہوجائے تو

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۵۔

حاکم اس کی طرف سے طلاق دے دے گا، لیکن اگر شوہر اس سے وطی کرلے تو اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق نہیں رہے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں تین اقوال ہیں:

اول: مطلقاً فسخ کا اختیار ہوگا۔

دوم: اگر اس سے وطی نہ کی ہو تو فسخ کا اختیار ہوگا ورنہ نہیں، شافعیہ کے نزدیک یہی قول اظہر ہے۔

سوم: اس کو مطلقاً یہ حق نہیں کہ وہ فسخ کا مطالبہ کرے، ہاں وہ دیگر قرض خواہوں کی طرح ایک قرض خواہ ہوگی (۱)۔

اس میں کچھ تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''اعسار''، فقرہ/ ۱۴ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

تفریق بالاعسار کی شرائط اس کے قائلین کے نزدیک:

۸۰ - اعسار کی وجہ سے تفریق کی چند شرطیں ہیں جو درج ذیل ہیں:

ا - مہر زوج کے ذمہ فی الفور واجب ہو، اگر اس پر سرے سے واجب ہی نہ ہو، مثلاً نکاح فاسد ہو، اور اس سے وطی نہ کی ہو، یا مہر مؤجل ہو، یعنی عقد میں اس کے مؤجل ہونے کی شرط رکھ دی جائے تو اس کو اس کی وجہ سے تفریق کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، اگر بعض حصہ ادا کردے اور باقی ماندہ بعض میں تنگدست ہوجائے، تو شافعیہ کے دو قول ہیں، ان میں اقوی قول یہ ہے کہ تفریق کا مطالبہ کرنا جائز ہے، اور یہی مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

ب - زوجہ عقد سے پہلے یا عقد کے بعد دلالۃً مہر کے مؤخر کرنے پر راضی نہ ہوتی ہو، پس اگر زوجہ یہ جانتے ہوئے نکاح کرے کہ وہ ادائیگی مہر سے قاصر ہے، تو اب اس کو اس بنیاد پر تفریق کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، اور یہی حکم اس وقت ہے جب اس کو عقد کے بعد اس کی تنگ دستی معلوم ہو وہ سکوت اختیار کرے یا کھل کر اپنی رضامندی کا اظہار کردے، ان صورتوں میں اس کو عدم ادائیگی مہر کی بنیاد پر تفریق کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، اس مسئلہ کو عنین کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے۔

جو حضرات تفریق بالاعسار کے قائل ہیں، ان کی یہ متفقہ رائے ہے کہ تفریق کے لئے قاضی یا حکم کا فیصلہ ضروری ہے، کیونکہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے، یہ اس وقت ہے جب زوجہ اپنے مقدمہ کو ان تک پہنچانے پر قادر ہو، اور اگر وہ اس سے عاجز ہو اور خود تفریق کردے تو ضرورت کی وجہ سے جائز ہے، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے (۱)۔

اگر اس کی تنگدستی ثابت ہوجائے تو قاضی اس کی جانب سے فی الفور طلاق واقع کردے گا، اور ایک قول ہے کہ مناسب مدت تک مہلت دے گا، اور اگر اس کی تنگ دستی ثابت نہ ہو تو مہلت دے گا، اور ایک قول ہے کہ اس کو قید خانہ میں رکھے گا یہاں تک کہ مہر ادا کردے یا اپنا مال ظاہر کردے، تاکہ اس پر ادائیگی مہر کو نافذ کیا جاسکے، یا اس کی تنگ دستی ثابت ہوجائے اور اس کی طرف سے طلاق واقع کردی جائے۔

اعسار بالمہر کی وجہ سے حاصل ہونے والی فرقت کی نوعیت:

۸۱ - مالکیہ کا مذہب ہے کہ اعسار بالمہر کی وجہ سے تفریق طلاق بائن ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ فسخ ہے طلاق نہیں ہے (۲)۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۸۸، ردالمحتار ۲/ ۶۵۶، ۴/ ۳۱۵-۳۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۰۷-۳۰۸، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۲۹۹-۳۰۰، المہذب ۲/ ۶۲، المغنی ۷/ ۵۷۹ طبع ریاض الحدیثہ، المقنع ۳/ ۹۸۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۴۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۵۹۰، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۲۹۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۴، المغنی ۸/ ۸۸۱۔

اعسار بالنفقہ کی وجہ سے تفریق:

۸۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر عقد صحیح ہو، اور زوجہ اپنے اوپر قدرت دینے سے گریز نہ کرے، تو زوج پر اس کا نفقہ واجب ہوگا، پس اگر زوج نفقہ نہ ادا کرے باوجودیکہ زوجہ کی طرف سے کوئی رکاوٹ نہ ہو، تو اس کو حق پہنچتا ہے کہ قضاء قاضی کے ذریعہ نفقہ کا مطالبہ کرے اور جبراً اس سے وصول کرے۔

اگر زوج نفقہ دینے سے اس لئے گریز کرے کہ زوجہ کی طرف سے رکاوٹ پائی جائے، مثلاً زوجہ ناشزہ ہو تو اس کو نفقہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

اور کیا زوجہ کو تفریق کے مطالبہ کا حق پہنچے گا، جبکہ زوج نفقہ کی ادائیگی سے بلا وجہ گریز کرے؟۔

فقہاء کا اس مسئلہ میں بعض حالات میں اختلاف ہے، اور بعض دیگر حالات میں اتفاق ہے، جیسا کہ ذیل میں اس کی تفصیل آرہی ہے۔

الف- نفقہ سے گریز کرنے والے شوہر کا مال اگر ظاہر ہو، جس سے زوجہ کو اپنا نفقہ حاصل کرنا ممکن ہو خواہ زوج کے علم میں لا کر، خواہ اس کی لاعلمی میں، اور خواہ وہ خود وصول کرسکتی ہو، خواہ قاضی کے حکم سے، تو اس کو لئے تفریق کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے حق تک بغیر تفریق کرائے پہنچ سکتی ہے، لہذا تفریق کرانے کا اختیار اس کو نہیں دیا جائے گا۔

یہاں کوئی فرق نہیں ہوگا کہ زوج موجود ہو یا غائب، نیز اس کا مال موجود ہو یا غائب اور مال نقود کی صورت میں ہو، یا اشیاء منقولہ کی شکل میں ہو یا زمین و جائیداد کی شکل میں ہو، اس لئے کہ ان سے وصول کرنا ممکن ہے۔

مگر یہ کہ شافعیہ نے اپنے اظہر قول میں صراحت کی ہے کہ اس کا ظاہر مال اگر موجود ہو تو تفریق کا حق نہیں ہوگا، اور اگر قصر کی مسافت کے بقدر اس سے دور ہو تو اس کو فسخ کے مطالبہ کا حق ہوگا، اور اگر اس سے کم مسافت پر ہو تو قاضی اس کو حکم دے گا کہ اس کو حاضر کرے، اور اس کو فسخ کا حق نہیں ہوگا، اور اگر وہ غائب ہو اور خوش حالی اور تنگ دستی میں اس کا حال معلوم نہ ہو تو فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ سبب موجود نہیں ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ امام احمد کے کلام کا ظاہر، اور خرقی کی روایت یہ ہے کہ اگر مال غائب سے نفقہ حاصل کرنا ناممکن ہو تو اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، ورنہ نہیں، اور اگر مال حاضر ہو تو کوئی تفریق نہیں ہوگی۔

ب- اگر نفقہ نہ دینے والے زوج کے پاس مال ظاہر نہ ہو، خواہ تنگدستی کی وجہ سے، خواہ مجہول الحال ہونے کی وجہ سے، خواہ اس وجہ سے کہ اس نے اپنا مال چھپا دیا ہو، اور زوجہ نے قاضی کے یہاں اس کا مقدمہ دائر کردیا ہو اور تفریق کا مطالبہ کر رہی ہو تو ایسی تفریق کے جواز میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

چنانچہ حنفیہ کا مذہب ہے کہ ایسی صورت میں زوجہ کو تفریق کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، بلکہ قاضی اس کو حکم دے گا کہ وہ زوج کے نام سے قرض لے، اور اگر زوجہ کا شوہر نہ ہوتا تو اس کا نفقہ جن لوگوں پر واجب ہوتا قاضی ان کو حکم دے گا کہ وہ زوجہ کو قرض دیں، اگر وہ انکار کریں تو ان کی تعزیر کی جائے گی، اور قید میں ڈال دیا جائے گا تا آنکہ قرض دیدیں، پھر جب زوج مال دار ہوجائے اور یہ چاہیں تو اس سے اپنا قرض وصول کرلیں، یہ عطاء، زہری، ابن شبرمہ اور حماد ابن ابوسلیمان وغیرہ کا مذہب ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر زوج نفقہ دینے سے عاجز ہو تو زوجہ کو اختیار ہے چاہے تو نکاح پر قائم رہے اور زوج کے نام سے

قرض لے، اور چاہے تو قاضی کے یہاں مقدمہ دائر کر کے فسخ نکاح کا مطالبہ کرے، اور قاضی یا تو زوجہ کے مطالبہ کو فوراً منظور کر لے گا، یا اگر نفقہ پر شوہر کے قادر ہونے کی امید ہو تو اس کو مہلت دینے کے بعد فسخ کرے گا[1]، اس معاملہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، یہ قول حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے، اور یہی سعید ابن مسیّب، حسن اور عمر بن عبد العزیز وغیرہ کا مذہب ہے۔

عدم انفاق کی وجہ سے تفریق کے قائلین کے نزدیک اس کے شرائط:

۸۳ - عدم انفاق کی بنا پر تفریق کرنے کے لئے چند شرطیں ہیں، جو درج ذیل ہیں:

الف- زوج کا نفقہ پر قادر نہ ہونا ثابت ہو خواہ دونوں کی تصدیق کے ذریعہ یا بینہ کے ذریعہ، یہ شرط شافعیہ کے قول اظہر اور حنابلہ کے نزدیک ہے، لیکن مالکیہ کے یہاں یہ شرط ملحوظ نہیں ہے، اور شافعیہ کا دوسرا قول بھی اسی طرح ہے، اور یہی حنابلہ اور شافعیہ کے قول اظہر کے بالمقابل ہے۔

ب- تنگدستی یا گریز جو فرقت کا سبب ہے عدم ادائیگی کم سے کم نفقہ یعنی تنگدستوں کے نفقہ سے گریز کرنا ہے اگرچہ زوجہ مالدار ہو، یا گریز کرنے والا شوہر بھی مالدار ہو، اس لئے کہ تفریق کا جواز یہاں اس مجبوری کی وجہ سے ہے کہ زوجہ سے ہلاکت کو دفع کیا جائے، اور ہلاکت اسی وقت متحقق ہوگی جب زوج تنگدستوں کے نفقہ سے بھی عاجز ہو، اور جس نفقہ کی زوجہ مستحق ہے اس سے عاجز ہونے سے ہلاکت متحقق نہیں ہوئی۔

یہی وجہ ہے کہ اگر زوج مالدار ہو، لیکن وہ صرف اتنا نفقہ دینے پر آمادہ ہو جو تنگدستوں کا نفقہ ہے، یعنی ضروری خوراک اور پوشاک خواہ موٹا جھوٹا ہو تو تفریق نہیں کی جائے گی۔

اس تفصیل کو محفوظ کر لینے کے بعد یہ سمجھنا چاہئے کہ یہاں نفقہ سے عاجز ہونے یا نفقہ نہ ادا کرنے سے مراد نفقہ طعام و نفقہ لباس ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے بغیر زندگی قائم نہیں رہ سکتی۔

سکنی سے عاجز ہونے کا جہاں تک تعلق ہے تو شافعیہ کا مذہب ہے کہ اصح یہ ہے کہ اس کو فسخ کا حق ہوگا۔

اسی طرح سالن دینے سے قاصر ہونا ہے، مگر نووی نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے کہ سالن سے عاجز ہونے کی صورت میں فسخ کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ بقاء حیات کے لئے ضروری نہیں ہے۔

حنابلہ کے یہاں سکنی سے قاصر رہنے کے مسئلہ میں دو قول ہیں۔

اول: اس کو اس کی وجہ سے تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، جیسا کہ طعام اور لباس میں ہے۔

دوم: اس کی وجہ سے اس کو تفریق کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ جسم انسانی اس کے بغیر باقی رہ سکتا ہے، اسی قول کو قاضی نے ذکر کیا ہے۔

مالکیہ کے یہاں ایک ہی قول ہے وہ سکنی سے عاجز رہنے کی وجہ سے تفریق کے قائل نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ غیر ضروری ہے۔

ج- زوج کے لئے ایسا مال ظاہر اور حاضر نہ ہو جس سے اس کے لئے اپنا نفقہ حاصل کرنا براہ راست یا بذریعۂ قاضی ممکن ہو، ورنہ بالاتفاق اس کو تفریق کا حق نہیں ہوگا، اور اگر مال غائب ہو تو اس میں اختلاف اقوال گذر چکا۔

د- زوج نفقۂ موجودہ کی ادائیگی سے اس پر اس کے واجب

---

(۱) التلوم: لغت میں انتظار کرنا ہے، اور اصطلاح میں بھی اسی معنی میں مستعمل ہے، اور مالکیہ کہتے ہیں کہ تلوم یہ ہے کہ زوجہ قاضی کے حکم سے زوج کے خوش حالی کی امید پر ایک دن یا دو دن یا زیادہ دن صبر کرے۔

ہونے کے بعد گریز کر رہا ہو، لہذا اگر گذشتہ نفقہ سے گریز کرے موجودہ سے نہیں تو اس کو بالا تفاق فسخ کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ دیگر دیون کی طرح ایک دین ہے اور بقاء حیات کے لئے ضروری نہیں ہے۔

اگر زوج نفقۂ آئندہ کی ادائیگی سے گریز کرے تو مالکیہ کا مذہب ہے کہ زوج اگر سفر کا ارادہ کرے تو اس پر لازم ہے کہ زوجہ کو اپنی غیبوبت کی مدت تک کے لئے اس کا نفقہ پیشگی فراہم کرے، اور اگر وہ اس سے قاصر رہے تو اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، مگر بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں اس کو صرف نفقہ کے مطالبہ کا حق ہوگا، تفریق کا نہیں، ہاں اگر وہ سفر پر روانہ ہوجائے اور اس کے پاس موجود نفقہ ختم ہوجائے، تو اس وقت اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا۔

اور اگر زوج مقیم ہو تو زوجہ کو کوئی حق نہیں پہنچتا کہ وہ آئندہ نفقہ کا مطالبہ کرے، اور اسی وجہ سے اس کے گریز کرنے کی وجہ سے اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا۔

اگر نفقہ سرے سے واجب ہی نہ ہو، مثلاً زوجہ زوج اور اپنے درمیان تخلیہ نہیں کرے، یا اس کے نشوز کی وجہ سے اس کا حق نفقہ ساقط ہوجائے، اس صورت میں اگر زوج نفقہ دینے سے گریز کرے تو اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ نفقہ میں اس کا کوئی حق نہیں ہے۔

ھ- زوجہ صراحۃً یا ضمناً اس پر راضی نہ ہوگئی ہو کہ وہ اس کی تنگدستی یا ترک انفاق کے باوجود اس کے ساتھ رہے گی، یا زوج نے عقد کے دوران یا اس کے بعد اس سے اس کی شرط رکھی ہو اور اس نے اس کو منظور کرلیا ہو، اگر ایسا ہو تو مالکیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے ایک قول کے مطابق اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا دوسرا قول ہے کہ اگر زوج نفقہ سے عاجز ہو تو خواہ زوجہ اس سے پہلے ترک نفقہ پر راضی ہوچکی ہو، اس کے لئے فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہوگا، اس لئے کہ وجوب نفقہ کی تجدید روزانہ ہوتی رہتی ہے۔

عدم ادائیگی نفقہ کی بنا پر ہونے والی تفریق کی نوعیت اور اس کے وقوع کا طریقہ:

۸۴- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عدم ادائیگی نفقہ کی وجہ سے تفریق فسخ ہے بشرطیکہ قضاء قاضی سے ہو، اور اگر قاضی زوج سے طلاق کا مطالبہ کرے اور وہ اس کو طلاق دے دے، تو اگر ان طلاقوں کی تعداد تین نہ ہو، اور یہ طلاق قبل الدخول نہ ہو تو یہ طلاق رجعی ہوگی، ورنہ طلاق بائن ہوگی۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ یہ طلاق رجعی ہے، لہذا ان کے نزدیک عدت کے اندر زوج کو حق رجوع حاصل ہوگا، مگر اس موقع پر مالکیہ نے رجعت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط رکھی ہے کہ زوج اتنی مالداری حاصل کرچکا ہو کہ جو نفقہ اس پر واجب ہے اس کو اداء کرسکے، اس میں وہ ضروری نفقہ داخل نہیں ہے جس کی وجہ سے تفریق ہوئی ہے، اگر اس کے بغیر رجوع کرے گا تو رجعت صحیح نہیں ہوگی۔

رہا تفریق کے واقع کرنے کا طریقہ، تو وہ حضرات جو عدم انفاق کی وجہ سے تفریق کے قائل ہیں، اس بات پر متفق ہیں کہ تفریق قاضی کے بغیر نہیں ہوسکتی، کیونکہ یہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے، اور جو ایسا ہو وہ قضاء کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، تاکہ اختلاف دور ہوجائے، لیکن شافعیہ نے اس مسئلہ میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ قاضی کے یہاں مقدمہ دائر کرنے پر قادر ہو، اور اگر قاضی یا حاکم کے نہ ہونے کی وجہ سے یا زوجہ وہاں مقدمہ دائر کرنے سے عاجز ہونے کی وجہ سے زوجہ خود فسخ کرلے، تو ضرورت کی بنا پر ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے یہ فسخ نافذ ہوجائے گا۔

۸۵- تفریق کا فیصلہ کس وقت کیا جائے گا، اس میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

چنانچہ شافعیہ کا قدیم مذہب ہے کہ جب یہ ثابت ہوجائے کہ زوج نفقہ ادا کرنے سے قاصر ہے، خواہ یہ ثبوت زوجین کی تصدیق سے ہوخواہ گواہ کے ذریعہ ہو، تو قاضی کوئی مہلت دیئے بغیر تفریق کردے گا، مگر ان کے یہاں قول اظہر یہ ہے کہ زوج کو تین دن کی مہلت دی جائے گی خواہ وہ اس کا مطالبہ نہ کرے، تاکہ اس کا عاجز ہونا متحقق ہوجائے، اس لئے کہ کبھی انسان کسی چیز سے کسی عارضی چیز کی بنا پر عاجز ہوتا ہے، پھر وہ عارض زائل ہوجاتا ہے، اور تین دن کی مدت ایک مختصر سی مدت ہے جس میں یہ امید کی جاسکتی ہے کہ وہ قرض وغیرہ کے ذریعہ نفقہ پر قادر ہوجائے گا، پس جب یہ مدت بغیر قدرت کے گذر جائے تو قاضی تفریق کردے گا۔

اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ افلاس ثابت ہوجانے کے بعد فوراً بغیر مہلت دیئے نکاح کو فسخ کردیا جائے گا، جیسے خیار عیب میں ہوتا ہے۔

مالکیہ نے اس میں تفصیل کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر زوجہ اپنا مقدمہ قاضی کے یہاں دائر کرے تو قاضی زوج سے دریافت کرے گا، اگر وہ اپنی تنگدستی کا دعوی کرے اور اس کو ثابت کردے تو قاضی اپنے اجتہاد سے اس کے لئے ایک مدت مقرر کردے گا، اگر مدت گذر جائے اور وہ نفقہ نہ دے تو اس کی جانب سے طلاق دیدے گا، اور اگر اس کی تنگدستی ثابت نہ ہو، یا وہ خوش حالی کا دعوی کرے، یا خاموش رہے اور کچھ جواب نہ دے تو قاضی اس کو حکم دے گا کہ وہ نفقہ ادا کرے یا طلاق دیدے، اگر وہ طلاق دینے سے انکار کرے تو مالکیہ کے معتمد قول کے مطابق قاضی بغیر مہلت دیئے ہوئے فوراً اس کی جانب سے طلاق دیدے گا، اور ایک قول ہے کہ مہلت دینے کے بعد طلاق دیدے گا۔

یہ تمام تفصیلات اس وقت ہیں جب زوج موجود ہو اور اگر غائب ہو اور قریب کی مسافت پر موجود ہو جس کی مسافت دس دن سے کم میں طے کی جاسکتی ہو، تو قاضی اس کو یہ لکھے گا کہ وہ حاضر ہوکر دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرے، یا نفقہ ادا کرے یا تفریق کرے، اگر وہ حاضر ہوکر کسی ایک چیز کو اختیار کرے تو ٹھیک، ورنہ اس کی جانب سے طلاق دیدے گا، اسی طرح اگر وہ حاضر نہ ہو تو بھی، یہ اس وقت ہے جب اس کا پتہ معلوم ہو، اور اگر اس کا پتہ معلوم نہ ہو، یا اس کی قیام گاہ دس دن کی مسافت سے زیادہ دوری پر واقع ہو تو قاضی اس کی جانب سے فوراً طلاق دیدے گا[۱]۔

غیبوبت، گمشدگی اور قید ہونے کی وجہ سے تفریق:

۸۶- غائب: وہ شخص ہے جو اپنی جگہ سے سفر کرکے کہیں چلا جائے اور پہلی جگہ پر نہ لوٹے، اور یہ معلوم ہو کہ وہ بقید حیات ہے، اگر اس کا زندہ ہونا معلوم نہ ہو تو وہ مفقود ہے، اور محبوس وہ شخص ہے جس کو کسی تہمت یا ارتکاب جرم وغیرہ کی وجہ سے گرفتار کیا گیا ہو اور جیل بھیج دیا گیا ہو۔

غائب، مفقود اور محبوس کی بیویاں جب تفریق کا مطالبہ کریں تو کیا ان کے مطالبہ کو قبول کیا جائے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱- غیبوبت کی وجہ سے تفریق:

۸۷- غیبوبت کی وجہ سے تفریق کرنے کے جواز میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، اور اس اختلاف کی بنیاد دوسرا اختلاف ہے جو اس بارے میں ہے کہ آیا وطی کا تسلسل قائم رکھنا زوجہ کا بھی حق ہے،

(۱) رد المحتار ۳/۵۹۰-۵۹۱، الدسوقی و الشرح الکبیر ۲/۵۱۸-۵۲۰، مغنی المحتاج ۳/۴۴۲-۴۴۴، المغنی ۸/۱۷۵-۱۸۱۔

جیسا کہ وہ زوج کا حق ہے یا نہیں؟

چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ اور قاضی کے قول کے مطابق حنابلہ کا مذہب ہے کہ وطی کا دوام قضاءً صرف مرد کا حق ہے زوجہ کا اس میں کوئی حق نہیں، لہذا اگر کوئی شخص ایک مدت تک اپنی زوجہ سے وطی نہ کرے تو قاضی کے سامنے وہ بیوی پر ظالم قرار نہیں پائے گا، خواہ اس مدت میں وہ موجود، یا غائب اور خواہ اس کی غیبوبت طویل ہو یا مختصر، اس لئے کہ وطی کے سلسلہ میں زوجہ کا حق قضاءً ایک مرتبہ وطی کرنے سے ختم ہوجاتا ہے تو جب ایک مرتبہ اس نے اپنا حق وصول کرلیا تو قضاء اب وطی میں اس کا حق باقی نہیں رہے گا، اگر زوج اپنی زوجہ سے ایک مدت تک غائب رہے، وہ مدت خواہ کتنی ہی طویل ہو، اور زوجہ کے لئے اس مدت کے نفقہ کا بندوبست کرجائے تو اس کو اس کی وجہ سے تفریق کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، مگر حنابلہ نے اپنے اس قول میں وطی واجب نہ ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ اس سے زوجہ کو ضرر پہنچانا مقصود نہ ہو، لہذا اگر اس سے اس کو ضرر پہنچانے کا قصد کرے گا تو اس کو سزا دی جائے گی اور تعزیر کی جائے گی، کیونکہ وہ شرط نہیں پائی گئی جس کی وجہ سے وجوب ساقط ہوجاتا ہے۔

اور حنابلہ کا مذہب دوسرے قول میں جو کہ اظہر ہے زوجہ کے لئے دوام وطی زوج کے ذمہ قضاءً واجب ہے، بشرطیکہ زوج کے اندر کوئی ایسا عذر نہ ہو جو اس سے مانع ہو، جیسے بیماری وغیرہ، لہذا اگر زوج زوجہ سے بغیر کسی عذر کے ایک مدت تک غائب رہے تو اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، اور اگر ترک وطی کسی عذر کی وجہ سے ہو تو اس کو اس کا حق نہ ہوگا[۱]۔

رہے مالکیہ تو ان کا مذہب ہے کہ وطی کو جاری رکھنا مطلقاً زوجہ کا حق ہے، لہذا اگر زوج اپنی زوجہ سے ایک مدت تک غائب رہے تو اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، خواہ اس کا یہ سفر کسی عذر کی وجہ سے ہو یا بلا عذر، اس لئے کہ وطی زوجہ کا حق ہے جو زوج کے ذمہ بہر صورت واجب ہے۔

غیبوبت کی وجہ سے تفریق کے قائلین کے نزدیک اس کے شرائط:

۸۸- غیبوبت کی وجہ سے زوجہ کے لئے تفریق کا حق ثابت ہونے کے لئے چند شرائط ہیں اور وہ یہ ہیں:

الف- غیبوبت طویل ہو اور اس کی مدت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر زوج اپنی زوجہ سے چھ مہینہ یا اس سے زیادہ مدت تک غائب رہے تو اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، بشرطیکہ دوسری شرطیں بھی پائی جائیں، اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو ابوحفص نے اپنی سند کے ساتھ زید ابن اسلمؓ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ مدینہ کا گشت کر رہے تھے کہ آپ کا ایک عورت کے پاس سے گذر ہوا جو اپنے گھر میں تھی اور وہ یہ اشعار پڑھ رہی تھی:

تطاول هذا الليل وأسود جانبه
وطال على أن لاحبيب ألاعبه
ووالله لولا خشية الله وحده
لحرک من هذا السرير جوانبه

(یہ رات طویل ہے اور اس کے کنارے تاریک ہیں، اور عرصۂ دراز سے میرا محبوب نہیں ہے جس کے ساتھ میں کھیلتی، خدا کی

(۱) المغنی ۷/۲۳۴، الدر المختار ۳/۲۰۲-۲۰۳، الدسوقی والشرح الکبیر ۲/۳۳۹، القلیوبی وعمیرہ ۴/۵۱۔

قسم اگر خدائے واحد کا خوف نہ ہوتا تو اس تخت کے کنارے ہلتے دکھائی دیتے)۔

حضرت عمرؓ نے اس عورت کے بارے میں دریافت کیا تو بتایا گیا کہ وہ فلاں عورت ہے جس کا شوہر جہاد میں گیا ہوا ہے، حضرت عمر نے ایک عورت کو مقرر کیا کہ وہ اس کے ساتھ رہے، اور اس کے شوہر کو حکم بھیجا کہ واپس آجائے، پھر ام المومنین حضرت حفصہؓ کے پاس تشریف لائے اور دریافت فرمایا: اے بیٹی: بیوی اپنے شوہر سے کتنے دنوں تک صبر کرسکتی ہے فرمایا: تعجب ہے، آپ جیسا شخص مجھ جیسی عورت سے اس طرح کا سوال کرتا ہے فرمایا: اگر مسلمانوں کے ساتھ شفقت پیش نظر نہ ہوتی تو میں تم سے یہ سوال نہ کرتا، حضرت حفصہؓ نے جواب دیا: پانچ مہینہ یا چھ مہینہ، چنانچہ انہوں نے مجاہدین کے لئے چھ مہینے مقرر کردیئے، ایک مہینہ جانے کا اور ایک مہینہ آنے کا، اور چار مہینے میدان جنگ کے لئے(۱)۔

مالکیہ کا مذہب جو ان کے یہاں معتمد ہے کہ وہ ایک سال یا اس سے زیادہ ہے، اور غریانی اور ابن عرفہ کے ایک قول میں یہ ہے کہ دو یا تین سال طویل نہیں ہے، بلکہ اس سے زیادہ ہونا ضروری ہے، یہ تمام اقوال رائے واجتہاد پر مبنی ہیں۔

ب- زوجہ کو اس غیبوبت کی وجہ سے اپنی ذات کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو، اور ضرر سے مراد ہے زنا میں مبتلا ہوجانے کا اندیشہ، جیسا کہ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، صرف جماع کی خواہش مراد نہیں ہے، اور حنابلہ نے یہاں ضرر کو اگرچہ مطلق رکھا ہے، لیکن مالکیہ کی طرح ان کی مراد بھی زنا کا اندیشہ ہے۔

البتہ ضرر تنہا زوجہ کے قول سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ اس کا علم صرف اسی سے ہوسکتا ہے، الا یہ کہ ظاہر حال اس کی تکذیب کرے۔

ج- غیبوبت بلا عذر ہو، اور اگر عذر کی وجہ سے ہو جیسے حج، تجارت اور طلب علم، تو حنابلہ کے نزدیک اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔

لیکن مالکیہ کے نزدیک جیسا کہ ماقبل میں گذرا یہ شرط نہیں ہے، اسی لئے اگر اس کی غیوبت عذر کی وجہ سے یا بلا عذر طویل ہو تو کسی فرق کے بغیر ان کے نزدیک اس کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا۔

د- قاضی اس کو تحریری فرمان بھیجے کہ وہ اپنی زوجہ کے پاس واپس آئے یا اس کو اپنے پاس بلالے یا اس کو طلاق دے دے اور اس کو ایک مناسب مدت کی مہلت دے، یہ اس وقت ہے جب اس کا پتہ معلوم ہو، تو اگر وہ اس کے پاس آجائے، یا اس کو اپنے پاس بلالے، یا اس کو طلاق دے دے تو ٹھیک ہے، اور اگر اپنی غیبوبت کا کوئی عذر بیان کرے تو حنابلہ کے نزدیک تفریق نہیں کی جائے گی، لیکن مالکیہ کے نزدیک تفریق کردی جائے گی، اور اگر وہ ان تمام چیزوں سے انکار کرے، یا کوئی جواب نہ دے اور مدت متعینہ گذر جائے، یا اس کا کوئی معلوم پتہ نہ ہو، یا اس کا پتہ ہو لیکن اس کے پاس خطوط نہ پہنچ سکیں تو زوجہ کے مطالبہ پر قاضی اس کی طرف سے اس کو طلاق دیدے گا۔

غیبوبت کی وجہ سے تفریق کی نوعیت اور اس کے وقوع کا طریقہ:

۸۹- جو فقہاء غیبوبت کی وجہ سے تفریق کے قائل ہیں، وہ اس بات پر متفق ہیں کہ اس میں قضاء قاضی ضروری ہے، اس لئے کہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے، لہذا بغیر قضاء کے نافذ نہیں ہوگا۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ غیبوبت کی وجہ سے تفریق فسخ ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ طلاق ہے، لیکن کیا وہ طلاق بائن ہے؟ ہم کو مالکیہ میں سے کسی کے نزدیک اس کی کوئی صراحت

(۱) المغنی ۷/ ۲۳۵۔

نہیں ملی، لیکن ان کے اطلاقات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طلاق بائن ہے، چنانچہ ابن ابوزید قیروانی کے رسالہ میں ان کا یہ قول مذکور ہے کہ: ہر وہ طلاق جس کو حاکم واقع کرے طلاق بائن ہے، لیکن ایلاء کرنے والے کی اور نفقہ سے عاجز کی طلاق مستثنیٰ ہے، پھر یہ طلاق ضرر کو دفع کرنے کے لئے ہے، (اور وہ ان کے نزدیک جیسا کہ گذرا طلاق بائن ہے)، مگر دسوقی نے تفریق بر بناء غیبوبت کا ذکر تفریق بر بناء ایلاء کے کلام کے ضمن میں کیا ہے، اور وہ طلاق رجعی ہے، لہذا یہ احتمال ہے کہ یہ بھی اسی کی طرح طلاق رجعی ہو، لیکن احتمال اول زیادہ راجح ہے۔

۲- گمشدگی کی وجہ سے تفریق:

۹۰- اگر زوج اپنی زوجہ کے پاس سے اس طرح غائب ہوجائے کہ اس سے کوئی تعلق نہ رکھے اور نہ اس کا کوئی سراغ ملتا ہو، حتی کہ یہ بھی معلوم نہ ہو کہ آیا وہ زندہ ہے یا مرگیا، تو کیا اس کی زوجہ کے لئے ایسی غیبوبت کی بنیاد پر تفریق کے مطالبہ کا حق ہے؟۔

فقہاء کے اس بارے میں چند مذاہب ہیں جن کی تشریح غائب کے بیان میں ہوچکی، کیونکہ مفقود غائب سے بڑھ کر ہے، لہذا غائب کی زوجہ کے لئے مطالبۂ تفریق کا جو حق حاصل ہے وہ مفقود کی زوجہ کو بھی حاصل ہوگا۔

اگر زوجۂ مفقود الخبر تفریق کا مطالبہ نہ کرے تو کیا وہ عمر بھر اس کی زوجیت میں باقی رہے گی؟

اس مسئلہ میں چند حالات و شرائط ہیں، جن میں سے بعض میں فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض میں اختلاف، جس کی تشریح درج ذیل ہے:

الف- اگر غائب ہونے والا شخص بظاہر سلامت ہو، مثلاً وہ تجارت یا طلب علم ...... کے لئے گیا ہو اور پھر نہ لوٹا ہو، اور اس کی کوئی خبر بھی نہ مل رہی ہو تو امام شافعی قول جدید میں اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا مذہب ہے کہ وہ حکماً زندہ ہے، اور اس کی زوجیت اس وقت تک ختم نہیں ہوگی جب تک اس کی موت دلیل شرعی سے ثابت نہ ہوجائے، یا جب تک اس کے معاصرین کی وفات نہ ہوجائے، یہی مذہب ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلی کا ہے۔

امام شافعی کا قدیم مذہب ہے کہ ایسی صورت میں اس کی زوجہ اس کی غیبوبت سے لے کر چار سال تک انتظار کرے گی، پھر اس کی وفات کا فیصلہ کردیا جائے گا، اور زوجہ چار مہینہ دس دن عدت گذارے گی، اور اس کے بعد دوسرے شخص سے نکاح کے لئے حلال ہوجائے گی۔

ب- اگر غائب ہونے والا شخص بظاہر ہلاک ہوگیا ہو، جیسے کوئی شخص اپنے اہل وعیال کے درمیان سے رات میں یا دن میں غائب ہوجائے یا نماز کے لئے نکلے اور نہ لوٹے، یا میدان جنگ میں غائب ہوجائے ...... تو امام احمد کا ظاہر مذہب اور امام شافعی کا قدیم مذہب ہے کہ اس کی زوجہ چار سال انتظار کرے گی، پھر اس کی وفات کا فیصلہ کردیا جائے گا، اس کے بعد چار مہینہ دس دن عدت گزارے گی، پھر وہ دیگر ازواج کے لئے حلال ہوجائے گی، یہی قول حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی اور حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کا ہے، حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کا جدید مذہب ہے کہ جب تک دلیل شرعی سے یہ ثابت نہ ہوجائے کہ وہ وفات پاگیا یا جب تک اس کے ہم عمروں کی وفات نہ ہوجائے وہ دوسرے سے نکاح نہیں کرسکتی، خواہ اس کی غیبوبت کتنی ہی طویل ہو، ٹھیک اسی طرح جیسے وہ شخص جو غائب ہوگیا ہو اور ظاہر حال اس کی سلامتی پر دلالت کرتا ہو۔

مالکیہ کے یہاں زوجۂ مفقود کے بارے میں ایک خاص تقسیم

ہے، اور وہ یہ ہے کہ گم ہونے والا شخص حالت جنگ میں گم ہوتا ہے یا حالت صلح میں، اور کبھی اس کی گمشدگی دارالاسلام میں ہوتی ہے یا دارالکفر میں، اور کبھی دو مسلمان گروہوں کے درمیان یا ایک مسلمان گروہ اور دوسرا کافر گروہ کے جنگ کے درمیان گم ہوتا ہے، ان تمام حالات میں سے ہر حالت کے لئے ان کے نزدیک مخصوص حکم ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

الف- اگر وہ حالت صلح میں دارالاسلام میں گم ہوتو اس کی زوجہ کو چار سال کی مہلت دی جائے گی، پھر وہ عدت وفات گذارے گی، پھر دوسروں کے لئے حلال ہوجائے گی، یہ اس وقت ہے جب اس کو اپنے شوہر کے مال سے نفقہ برابر ملتا رہے، ورنہ عدم نفقہ کی بنا پر شوہر کی جانب سے اس کو طلاق دیدی جائے گی۔

ب- اگر وہ دارالشرک میں گم ہو، جیسے وہ قیدی جس کا کوئی سراغ نہیں لگتا تو اس کی زوجہ اس کے ہم عمروں کی وفات تک انتظار کرے گی، کیونکہ اس وقت اس کو اس کی وفات کا ظن غالب ہوگا، اس کے بعد وہ عدت وفات گذارے گی، پھر وہ دوسروں سے نکاح کے لئے حلال ہوجائے گی، اور انہوں نے اس کا اندازہ ستر سال سے لگایا ہے، اور ایک قول اسّی سال کا ہے، اور ایک قول اس کے علاوہ بھی ہے، یہ تفصیلات اس وقت ہیں جب اس کو نفقہ مسلسل ملتا رہے، ورنہ اس کی جانب سے طلاق دیدی جائے گی۔

ج- اگر دو مسلمان گروہوں کے درمیان جنگ کی حالت میں ہو تو دونوں گروہوں کی صف بندی کے ختم ہونے اور اس کی حالت کے معلوم نہ رہنے کے بعد عدت گزارے گی، اور اس کے بعد دوسروں سے نکاح کے لئے حلال ہوجائے گی۔

د- اگر جنگ مومن اور کافر گروہوں کے درمیان ہو تو اس کے حال کی تفتیش کی جائے گی، اب اگر اس کا حال نہ معلوم ہوسکے تو اس کی زوجہ کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی، اس کے بعد وہ وفات کی عدت گذارے گی، پھر نکاح کے لئے حلال ہوجائے گی۔

گمشدگی کی وجہ سے تفریق کی نوعیت اور اس کے وقوع کا طریقہ:

۹۱- اگر مفقود الخبر کی زوجہ کا معاملہ قاضی کے سامنے اس کی بیوی یا اس کے کسی وارث یا اس کے ترکہ میں کسی مستحق کی طرف پیش نہ کیا جائے تو وہ بالاتفاق اپنی زوجہ کے حق میں تاحیات زندہ مانا جائے گا۔

اگر قاضی کے یہاں اس کا مقدمہ دائر کیا جائے، اور وہ سابقہ شرائط وحالات اور اختلاف کے مطابق اس کی وفات کا فیصلہ کردے تو وفات فیصلہ کی تاریخ سے زوجیت حکماً ختم ہوجائے گی، اور زوجہ بائنہ ہوجائے گی اور عدت وفات گذارے گی، اور یہ بینونت، بینونت وفات ہوگی نہ کہ بینونت طلاق یا بینونت فسخ۔

اس فرقت کے ہونے کے لئے ضروری ہے کہ قاضی اس کی موت کا فیصلہ کرے ورنہ وہ عمر بھر اس کی زوجہ رہے گی، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ایسے مسئلے میں وفات کا فیصلہ کرنے کے لئے اگر ضرورت ہو تو حاکم اور مسلمانوں کی جماعت قاضی کے قائم مقام ہوسکتی ہے (۱)۔

اگر مفقود الخبر اپنی وفات کے فیصلہ کے بعد زندہ ظاہر ہو تو اس کی زوجہ نے عدت گذارنے کے بعد اگر کسی سے نکاح نہ کیا ہو تو وہ اسی

(۱) المغنی ۸/ ۹۴، الدسوقی والشرح الکبیر ۲/ ۷ ۹ ۴- ۳ ۸ ۴- ۱ ۴ ۴ ۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۷، الدرالمختار ۲/ ۶۵۶۔

کی زوجہ رہے گی، اور اگر کسی سے نکاح کرلیا ہوتو اگر نکاح صحیح نہ ہو یا نیا شوہر جانتا ہو کہ پہلا زندہ ہے تو بھی یہی حکم ہے، اور اگر نکاح صحیح ہو اور دوسرے شوہر کو پہلے کی حیات کا علم نہ ہوتو اگر اس نے اس سے ہمبستری کرلی ہوتو جمہور کے نزدیک وہ دوسرے کی ہوگی ورنہ پہلے کی ہوگی۔

۳-قید ہونے کی وجہ سے تفریق:

۹۲ - اگر زوج ایک مدت تک قید میں رہے اور وہ زوجہ سے نہ مل سکے تو کیا زوجہ کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہے؟ جیسا کہ غائب میں ہے۔

جمہور کا مذہب ہے کہ زوجۂ محبوس کی تفریق کسی صورت میں درست نہیں ہے، خواہ اس کے قید کی مدت طویل ہو، اور خواہ اس کے قید کا سبب اور اس کی جگہ معلوم ہو یا نامعلوم ہو، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تو اس لئے درست نہیں ہے کہ وہ ایسا غائب ہے جس کا زندہ ہونا معلوم ہے، اور یہ حضرات غائب معلوم الحیاۃ کی زوجہ کی تفریق کے قائل نہیں ہیں، جیسا کہ گذرا، اور حنابلہ کے نزدیک تفریق اس لئے درست نہیں ہے کہ اس کی غیبوبت عذر کی وجہ سے ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ محبوس کی زوجہ اگر تفریق کا مطالبہ کرے اور یہ دعوی کرے کہ اس کو ضرر پہنچ رہا ہے، اور یہ سب کچھ اس کے سال بھر قید میں رہنے کے بعد ہوتو تفریق کردینا جائز ہے، کیونکہ قید ایک طرح کی غیبوبت ہے، اور مالکیہ بلا عذر غیبوبت کی وجہ سے تفریق کے قائل ہیں، جیسا کہ عذر کے تحت غیبوبت کی وجہ سے تفریق کے قائل ہیں، جس کی تفصیل گذر چکی۔

عیب کی وجہ سے تفریق:

۹۳ - اس پر فقہاء مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے کہ عیوب کی وجہ سے زوجین کے درمیان تفریق کرنا جائز ہے۔

البتہ حنفیہ نے اس تفریق کو عیوب زوجہ کے بجائے عیوب زوج کے ساتھ خاص کیا ہے، اور عیب کی وجہ سے تفریق تنہا زوجہ کا حق قرار دیا ہے، کیونکہ زوج طلاق کا مالک ہے، زوجہ نہیں۔

لیکن مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ تفریق، مرد وزن دونوں کے عیوب کی وجہ سے یکساں طور پر جائز ہے، اور تفریق بربناء عیب دونوں کا یکساں حق ہے۔

البتہ تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ عیب کی وجہ سے تفریق کا دائرہ تنگ رکھا جائے وسیع نہ کیا جائے، پھر فقہاء کا ان عیوب میں اختلاف ہے جو موجب تفریق ہیں۔

حنفیہ میں سے شیخین یعنی امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا مذہب ہے کہ صرف جب، عنت، اور خصی کی وجہ سے تفریق ہوگی، اور محمد ابن حسن نے ان پر جنون کا اضافہ کیا ہے[۱]۔

اور جمہور جن عیوب کی وجہ سے تفریق کے قائل ہیں، ان میں بعض پر متفق ہیں اور بعض میں اختلاف ہے، انہوں نے ان کی تین قسمیں کی ہیں ایک قسم مردوں کے ساتھ خاص ہے، اور ایک قسم عورتوں کے ساتھ خاص ہے اور ایک قسم دونوں کے درمیان مشترک ہے۔

چنانچہ مالکیہ کے نزدیک مندرجہ ذیل عیوب کی وجہ سے تفریق کی جائے گی۔

(۱) البحر الرائق ۱۲۶/۴، فتح القدیر ۲۶۷/۳۔

مردوں کے عیوب اور وہ یہ ہیں: جُب [۱] خصاء [۲] عُنت [۳] اوراعتراض [۴]۔

عورتوں کے عیوب اور وہ یہ ہیں: رتق [۵] قرن [۶] عفل [۷] افضاء [۸] اوربخر [۹]۔

اور مشترک عیوب اور وہ یہ ہیں: جنون [۱۰] جذام [۱۱]

(۱) الجب: جب جمہور کے نزدیک عضوتناسل اور خصیتین کا کٹا ہوا ہونا ہے، تنہا عضو تناسل کا کٹنا بھی حکم میں اسی کے مثل ہے اور اگر عضوتناسل گھنڈی کی طرح بالکل چھوٹا ہوتو وہ بھی حکم میں مجبوب کی طرح ہے، مالکیہ کے نزدیک جمہور کی طرح مجبوب وہ ہے جس کا عضوتناسل اور خصتین کٹے ہوں، مالکیہ کے نزدیک عضوتناسل کے بجائے صرف خصتین کٹنا بھی اسی کے مثل ہے۔

(۲) جمہور کے نزدیک خصاء عضوتناسل کو چھوڑ کر خصیتین کو کاٹ دینا یا نکال لینا یا کوٹ دینا ہے، اور مالکیہ کے نزدیک خصیتین کو چھوڑ کر عضوتناسل کو کاٹ دینا ہے۔

(۳) عنت: جمہور کے نزدیک عضو کے صحیح سالم ہونے کے باوجود وطی سے قاصر رہنا ہے، اور اس کا نام عنت اس لئے رکھا گیا کہ اس کا عضوتناسل دائیں بائیں کتراتا ہے اور فرج میں وطی نہیں کرتا، مالکیہ کا مذہب ہے کہ عنت عضو تناسل کا اتنا چھوٹا ہونا ہے کہ اس سے وطی نہ ہوسکتی ہو۔

(۴) اعتراض: مالکیہ کے نزدیک عضوتناسل میں استادگی کا نہ ہونا ہے، جمہور کے نزدیک اس کا مقابل لفظ عنت ہے۔

(۵) رتق: محل وطی کا اس قدر بند ہونا ہے کہ وطی نہ ہوسکتی ہو اور کبھی حوض کی ہڈی میں تنگی کی وجہ سے یا گوشت کی کثرت کی وجہ سے ایسا ہوتا ہے۔

(۶) قرن: یہ فرج میں کسی شی کا اس قدر ابھر آنا ہے کہ فرج بند ہوجائے اور وطی ممکن نہ رہے، اور کبھی یہ گوشت یا ہڈی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

(۷) عفل: فرج میں جماع کے وقت جھاگ کا پیدا ہونا ہے، یا گوشت کے اس حصہ میں ورم کا آجانا ہے جو عورت کے دو راستوں کے درمیان ہوتا ہے، جس کی وجہ سے فرج میں تنگی آجاتی ہے اور عضوتناسل اس میں داخل نہیں ہوتا ہے، اور ایک قول ہے کہ یہ قرن ہے۔

(۸) افضاء: وطی اور پیشاب کے راستے کا ایک ہوجانا یا وطی اور پاخانہ کے راستہ کا ایک ہوجانا ہے۔

(۹) بخر: فرج یا منہ کی بدبو ہے۔

(۱۰) جنون: وہ مرض ہے جو عقل کو عارض ہوتا ہے اور اس کو ختم کردیتا ہے۔

(۱۱) جذام: یعنی کوڑھ ایسی بیماری ہے جس سے عضو سرخ ہوتا ہے پھر سیاہ ہوتا ہے پھر کٹ کر گرنے لگتا ہے، اور یہ جسم کے تمام اعضاء میں ہوسکتا ہے، مگر چہرے میں زیادہ ہوتا ہے۔

برص [۱] عذیطہ [۲] خنثی مشکل ہونا [۳]۔

شافعیہ کے نزدیک درج ذیل عیوب کی وجہ سے تفریق کی جائے گی:

مردوں کے عیوب اور وہ یہ ہیں: عنت اور جب۔

عورتوں کے عیوب اور وہ یہ ہیں: رتق اور قرن۔

مشترک عیوب اور وہ یہ ہیں: جنون، جذام، برص [۴]۔

حنابلہ کے نزدیک تفریق مندرجہ ذیل عیوب کی بنیاد پر ہوگی:

مردوں کے خاص عیوب اور وہ یہ ہیں: عنت اور جب۔

عورتوں کے خاص عیوب اور وہ یہ ہیں: فتق، قرن اور عفل۔

مشترک عیوب اور وہ یہ ہیں: جنون، برص اور جذام [۵]۔

مگر یہ کہ حنابلہ میں سے ابوبکر اور ابوحفص نے عیوب سابقہ پر استطلاق بطن (پیٹ کا جاری ہونا) اور سلس البول (پیشاب کا نہ رکنا) کا اضافہ کیا ہے، اور ابوالخطاب نے کہا: اسی سے اس شخص کا مسئلہ نکلتا ہے جس کو ناسور یا بواسیر ہو، یا اس کی فرج میں زخم ہو جو رستے رہتے ہوں، اس لئے کہ ان سے گھن آتی ہے اور ان کی نجاست دوسرے کو لگ جاتی ہے، اور ابوحفص کہتے ہیں کہ خصی ہونا عیب ہے، اور بخر ہونے اور خنثی ہونے میں دو قول ہیں [۶]۔

۹۴ - فقہاء کی نصوص سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عیوب جو موجب تفریق ہیں انہی عیوب میں منحصر ہیں، چنانچہ المغنی میں ہے کہ مذکورہ عیوب کے سوا کسی اور عیب کی وجہ سے اختیار نہیں ثابت ہوگا،

(۱) برص: یہ چمڑے پر سفید داغ ہے جو روز بروز بڑھتا رہتا ہے، اور کبھی اس پر سفید بال اگ آتا ہے، اور کبھی دھبہ ہوتا ہے۔

(۲) عذیطہ: جماع کے وقت پا[illegible]نہ ہوجانا ہے اور پیشاب ہونا بھی اسی کے مثل ہے۔

(۳) الخرشی ۲/ ۳ے۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۲۔

(۵) المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۵۸۲۔

(۶) ان عیوب کی معانی کیلئے دیکھا جائے، ابن عابدین ۳/ ۴۹۴، شرح الکبیر ۲/ ۲۷۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۲، المغنی ۷/ ۱۲۵۔

اور ''مغنی المحتاج'' میں ہے: مصنف کا مذکورہ عیوب پر اکتفاء کرنا اس امر کا متقاضی ہے کہ ان کے علاوہ میں اختیار ہوگا، ''الروضۃ'' میں ہے کہ: یہی صحیح ہے، اور جمہور کا یہی قطعی فیصلہ ہے۔

''بدایۃ المجتہد'' میں ہے کہ: اصحاب امام مالک کا اس علت کی تعیین میں اختلاف ہے جس کی وجہ سے تفریق کو ان چار عیوب میں منحصر رکھا گیا ہے، چنانچہ ایک قول ہے کہ یہ حکم ''غیر معلول بالعلۃ'' ہے، اور ایک قول ہے کہ علت مخفی ہے، جبکہ دیگر تمام عیوب کی علت غیر مخفی ہے اور ایک قول ہے کہ ان عیوب کے بارے میں اندیشہ ہے کہ وہ اولاد کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔

مگر یہ کہ ہم کو ان نصوص کے ساتھ ساتھ بعض فقہاء کی دیگر نصوص بھی ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ نے تفریق کو عیوب سابقہ پر منحصر نہیں کیا ہے، لہذا ان کے ساتھ ان عیوب کو بھی ملحق کیا جائے گا جو ضرر میں ان کے مثل ہوں۔

چنانچہ امام ابن تیمیہ نے ''الاختیارات العلمیہ'' میں کہا ہے کہ عورت کو ہر اس عیب اور مرض کی وجہ سے رد کیا جاسکتا ہے جو پوری طرح لطف اندوز ہونے سے تنفر پیدا کرتا ہو، نیز علامہ ابن قیم جوزی نے زاد المعاد میں لکھا ہے کہ: صرف دو یا چھ یا سات یا آٹھ عیوب پر اکتفا کرنا، اور ان عیوب کو شامل نہ کرنا جو ان سے بڑھ کر یا ان کے مساوی ہوں، اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اندھا ہونا، گونگا ہونا، بہرا ہونا دونوں ہاتھ اور پاؤں کٹا ہوا ہونا یا ان میں سے ایک کا کٹا ہونا یا مرد کا اس طرح ہونا بھی شدید تنفر پیدا کرتا ہے۔

ابن قیم نے یہ بھی کہا ہے کہ: قیاس یہ ہے کہ ہر وہ عیب جو زوجین میں سے ایک کو دوسرے سے متنفر کردے، اور مقصد نکاح یعنی شفقت ومحبت کے حصول میں مانع ہو موجب تخییر ہے۔

کاسانی کہتے ہیں کہ: امام محمد کہتے ہیں کہ زوج کا ہر ایسے عیب سے پاک ہونا جس کی موجودگی میں زوجہ کا اس کے ساتھ رہنا بغیر نقصان اٹھائے ممکن نہ ہو، جیسے جنون، جذام اور برص لزوم نکاح کے لئے شرط ہے، حتی کہ ان کی وجہ سے نکاح کو فسخ کیا جاسکتا ہے، یہاں پر ان عیوب کا ذکر بطور مثال آیا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ فقہاء کی نصوص عامۃ ''تفریق بالعیب'' کی علت کھلا ہوا ضرر، اس کا متعدی ہونا اور اس کے ہوتے ہوئے وطی پر قدرت نہ ہونا بتاتی ہیں، یہ تعلیل بھی ظاہر کرتی ہے کہ ان امراض پر دیگر امراض کو قیاس کیا جاسکتا ہے (۱)۔

فقہاء کے نزدیک عیب کی وجہ سے تفریق کے شرائط:

جن شرائط سے عیب کی وجہ سے تفریق کا حق ہوتا ہے ان میں فقہاء کے دو مختلف مذاہب ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

اول: جمہور کا مذہب ہے کہ عیب کی وجہ سے تفریق کرنے کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

الف- عیب پر رضامندی کا نہ ہونا:

۹۵- عیب پر رضامندی: وطی سے پہلے یا اس کے بعد، عقد کے دوران یا اس کے بعد، صراحۃً یا دلالۃً نہ ہو، اگر زوجین میں سے ایک جو صحت مند ہو راضی ہو، مثلاً کہے: میں دوسرے کے عیب پر راضی

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۳، (الأم سے منقول) المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۵۸۱۔

اور کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ جن عیوب کی صراحت کی گئی وہ حصر کے لئے نہیں بلکہ مثال اور نمونہ کے لئے ہے، لہذا ان کے ساتھ ان امراض کو ملحق کیا جائے گا، جو انہی کی طرح سنگین ہوں یا ان سے بڑھ کر ہوں، جیسے ایڈز اور وہ امراض جو بعض مذکورہ امراض سے بڑھ کر ہیں۔

ہوں، یا زوجہ سے وطی کرلے، یا زوجہ وطی کی قدرت دے تو اس کے بعد ان کے لئے فسخ کا کوئی اختیار نہیں رہے گا۔

یہ حنابلہ کا مذہب ہے اور شافعیہ اس میں ان کی موافقت کرتے ہیں، لیکن عنین کے بارے میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر زوجہ دخول کے بعد زوج کے عنین ہونے پر راضی ہوجائے، تو ان کے نزدیک اس کا اختیار ختم ہوجائے گا، اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کا مذہب بھی حنابلہ کے مطابق ہے، لیکن صرف معترض کے مسئلہ میں اختلاف ہے، اور معترض وہی ہے جو حنفیہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عنین ہے، زوجہ اگر اس کو عنین سمجھتے ہوئے اپنی ذات سے لطف اندوز ہونے پر قدرت دیدے تو اس عمل سے اس کا حق تفریق مالکیہ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ زوجہ کو یہ امید رہی ہو کہ اس سے اس کو شفا حاصل ہوگی، دردیر شرح کبیر میں کہتے ہیں: آئندہ بیان ہونے والے عیوب و امراض کی وجہ سے زوجین میں سے ایک کو جو اختیار تفریق حاصل ہوتا ہے وہ اس وقت ہے جبکہ پہلے سے علم نہ ہو، یا صراحۃً یا دلالۃً رضا کا اظہار نہ کیا گیا ہو، مگر عنین کی زوجہ اس سے مستثنیٰ ہے، اگر عقد سے پہلے یا اس کے بعد اس کے عنین ہونے کا علم ہوا اور اس کو اپنے اوپر قدرت دے دے تو بھی اس کا اختیار باقی رہے گا، کیونکہ اس کو امید تھی کہ اس تدبیر سے اس کا مرض زائل ہوجائے گا، لیکن ایسا نہ ہوسکا[1]۔

اور کیا نکاح سے پہلے عیب پر راضی ہوجانا سقوط خیار کا باعث ہے، جیسا کہ اس کو اپنے عنین ہونے کی خبر دے، اور وہ صراحۃً یا دلالۃً اس پر راضی ہوجائے؟

جمہور کی رائے ہے کہ اس سے خیار ساقط ہوجائے گا، اور امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے، مگر عنین کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ اس کو مہلت دی جائے گی، کیونکہ ایک شخص ایک وطی میں عنین ہوتا ہے لیکن دوسری میں نہیں ہوتا، اور ایک عورت سے وطی کرنے سے قاصر ہونا دوسری عورت سے وطی کرنے سے قاصر ہونے کی دلیل نہیں ہے[1]۔

ب- فسخ کے طالب کا تمام عیوب سے پاک ہونا:

۹۶- جمہور کے نزدیک عام اصول یہ ہے کہ عیب کی وجہ سے تفریق کا مطالبہ کرنے کے لئے شرط نہیں ہے کہ مطالبہ کرنے والا عیوب سے پاک ہو، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے جیسا کہ گذرا، مگر جمہور کا اس مسئلہ کی بعض صورتوں میں اختلاف ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

چنانچہ مالکیہ کا مذہب (جیسا کہ ''لخمی'' نے ان کے مذہب کی تفصیل کی ہے) یہ ہے کہ عیب کی وجہ سے تفریق کا مطالبہ کرنے والے کے اندر اگر اسی طرح کا عیب ہو جیسا دوسرے میں ہے تو شوہر کو تفریق کا حق ہوگا عورت کو نہیں، کیونکہ اس نے صحت مند کے لئے مہر صرف کیا ہے، نہ کہ اس کے لئے، ''لخمی'' کہتے ہیں کہ اگر زوجین میں سے ہر ایک دوسرے کے عیب پر مطلع ہوجائے تو اگر دونوں عیب ایک ہی جنس کے ہوں، جیسے جذام یا برص، یا صریح جنون جو ختم نہ ہو، تو یہاں زوج کو حق ہوگا زوجہ کو نہیں، اس لئے کہ اس نے صحت مند کے لئے مہر برداشت کیا ہے، اب اس کو اس نے ان عورتوں میں سے پایا جن کا مہر کم ہوتا ہے۔

اگر اس کا عیب دوسری قسم کا ہو تو بہر صورت ہر ایک کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، اور مالکیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ شوہر کو مطلقا تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا، خواہ اس کا عیب دوسرے کے عیب کی جنس سے ہو یا نہ ہو، یا اس کو سرے سے کوئی عیب ہی نہ ہو، مالکیہ کے

(۱) الشرح الکبیر ۲ / ۲۷۷۔

(۱) المغنی ۷ / ۱۲۸-۱۲۹، مغنی المحتاج ۳ / ۲۰۳۔

نزدیک یہی راجح ہے[۱]۔

اور شافعیہ کا اصح مذہب ہے کہ معیوب شخص کو یہ حق پہنچتا ہے کہ دوسرے کے عیب کی وجہ سے فسخ نکاح کا مطالبہ کرے، خواہ اس کا عیب دوسرے کے عیب کی جنس سے ہو یا نہ ہو، اور ایک قول ہے کہ اگر اس میں اپنے جیسا عیب پائے، مثلاً مقدار اور خراب ہونے میں جذام اور برص یکساں ہو تو اس کو اختیار نہ ہوگا، کیونکہ دونوں یکساں ہیں[۲]۔

اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ فسخ کا مطالبہ کرنے والے کے اندر اگر دوسرا مرض پایا جارہا ہو جیسے زوج مبروص اپنی زوجہ کو مجنونہ پائے تو ان میں سے ہر ایک کو اختیار ہوگا، اس لئے کہ اس کا سبب پایا جارہا ہے، ہاں اگر مقطوع الذکر اپنی زوجہ کو رتقاء پائے تو یہ مناسب نہیں ہے کہ دونوں میں سے کسی کو اختیار حاصل ہو، اس لئے کہ اس کا عیب دوسرے کے لئے مانع استفادہ نہیں ہے۔

اور اگر ایک کا عیب دوسرے کے عیب کی جنس سے ہو تو اس میں دو قول ہیں، اول: دونوں کو اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں یکساں ہیں، دوم: دونوں کو اختیار حاصل ہوگا، کیونکہ اس کا سبب موجود ہے[۳]۔

ج- کیا عیب کا قدیم ہونا شرط ہے؟

۹۷- جمہور فقہاء اس پر متفق ہیں کہ عیب قدیم جو عقد سے پہلے ہو اور جو اس کے ساتھ ہو، اور جو اس کے بعد ہو، اختیار ثابت کرنے میں سب یکساں ہیں، اس لئے کہ نکاح ایسا عقد ہے جو منفعت پر ہوتا ہے، لہذا زوجہ کے اندر عیب کا پیدا ہونا اختیار کو ثابت کرے گا، جیسا کہ اجارہ میں ہے، البتہ فقہاء کے درمیان ان میں سے بعض مسائل میں تھوڑا سا اختلاف ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

مالکیہ یہ صراحت کرتے ہیں کہ عیب قدیم جو قبل عقد سے موجود ہو یا اس کے ساتھ ہو اختیار کا موجب ہے، اور وہ عیب جو اس کے بعد ہو، تو اگر زوجہ میں ہو تو زوج کو مطلق اختیار نہیں ہوگا، بلکہ یہ ایک مصیبت ہے جو زوج پر نازل ہوئی ہے، اس کو اس پر صبر کرنا چاہئے، نیز زوج کے لئے یہ بھی ممکن ہے کہ طلاق دے کر اس سے چھٹکارا حاصل کرلے، اور اگر وہ عیب عقد کے بعد زوج میں پیدا ہو تو اگر بہت نمایاں اور کثیر ضرر والا ہو، تو اس کو اختیار ہوگا، کیونکہ اس کے لئے زوج کے ساتھ رہنا سہنا ممکن نہیں ہے، اور اگر معمولی ہو تو اس کو اختیار نہیں ہوگا۔

اور مالکیہ کے نزدیک قبیح و بدنما عیوب یہ ہیں:

جذام: جس کا جذام ہونا واضح اور قطعی ہو، خواہ تھوڑا ہو، برص جو کافی پھیلا ہوا ہو اور نہایت بدنما معلوم ہوتا ہو اور عذیطہ، بعض مالکیہ نے اسے اظہر سمجھا ہے کہ یہ قبیح عیب ہے، اس میں اختیار ثابت ہوگا، اور عنین ہونا، خصی ہونا، اور عضو تناسل کا بڑا ہونا جو وطی سے مانع ہو، یہ عیوب اگر وطی کے بعد پیدا ہوئے ہوں خواہ وطی ایک ہی بار ہوئی ہو تو زوجہ کو کوئی اختیار نہیں حاصل ہوگا، ہاں اگر زوج کی ذات کے سبب سے کوئی عیب پیدا ہوا ہو، مثلاً وہ اپنے عضو تناسل کو خود کاٹ لے تو زوجہ کو اختیار ہوگا[۱]۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عیب قدیم میں بہر صورت اختیار حاصل ہوگا، لیکن وہ عیب جو عقد کے بعد پیدا ہوا ہو، اگر وہ عیب زوج کو ہو جیسے جُب، اگر وطی سے پہلے ہو تو یقیناً زوجہ کو اختیار دیا جائے گا، اور اگر وطی کے بعد ہو تو اصح قول یہی ہے کہ اختیار حاصل ہوگا، اور اس

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۷۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۳، ۲۰۴۔

(۳) المغنی ۷/ ۱۱۲۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۷۸-۲۷۹-۲۸۰۔

کی وجہ حصول ضرر ہے، جیسا کہ اس عیب میں ہے جو عقد کے ساتھ پیدا ہوا ہو، ظاہر ہے کہ ان صورتوں میں زوجہ کے لئے فسخ کے سوا خلاصی کی کوئی صورت نہیں ہے، واضح ہو کہ یہاں دونوں صورتیں یکساں ہیں، خواہ زوجہ نے اس کے عضو تناسل کو کاٹ دیا ہو یا کسی دوسرے نے۔

لیکن شافعیہ نے اس مسئلہ سے عنین کو مستثنیٰ رکھا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر وہ اپنی زوجہ سے ایک مرتبہ ہمبستری کرلے، پھر عنین ہوجائے تو زوجہ کو اختیار نہیں ہوگا۔

اور اگر وہ عیب زوجہ کو عقد کے بعد لاحق ہوا ہو تو قول قدیم میں زوج کو فسخ کرانے کا اختیار نہیں دیا جائے گا، کیونکہ وہ طلاق کے ذریعہ اس سے خلاصی حاصل کرنے پر قادر ہے، اس کے برعکس زوجہ کو یہ قدرت حاصل نہیں ہے، اور قول جدید میں یہ ہے کہ زوجہ کی طرح اس کو بھی اختیار دیا جائے گا، کیونکہ عیب جدید کی وجہ سے اس کو اسی طرح ضرر پہنچے گا جس طرح عیب قدیم میں پہنچتا تھا، اور اس بات میں کوئی وزن نہیں ہے کہ زوج کو تو طلاق کے ذریعہ چھٹکارا حاصل کرنا ممکن ہے عورت کو نہیں، اس لئے کہ اگر دخول سے پہلے وہ طلاق دیتا ہے تو اس کو نصف مہر کا تاوان بھگتنا پڑتا ہے، لیکن اگر عیب کی وجہ سے فسخ نکاح ہوتا ہے تو وہ تاوان سے محفوظ رہتا ہے (۱)۔

حنابلہ میں سے ''خرقی'' اس بنیادی اور مطلق اصول کی تائید میں ہیں جس کا ماقبل میں ذکر ہوا، مگر حنابلہ میں سے ابوبکر اور ابن حامد کہتے ہیں: عقد اس عیب کی وجہ سے فسخ ہوگا جو عقد کے پہلے اور اس کے ساتھ پیدا ہوا ہو، اس عیب کی وجہ سے نہیں جو عقد کے بعد طاری ہو، اس لئے کہ عقد لازم ہوچکا، لہذا فسخ نہیں ہوگا، اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے عقد بیع کے بعد مبیع میں کوئی عیب پیدا ہوجائے، ''خرقی'' کی روایت کے مطابق حنابلہ نے عنین کو مستثنیٰ کیا ہے، عنین اپنی زوجہ کے ساتھ اگر ایک مرتبہ وطی کرلے، اور پھر عنین ہوجائے تو عورت کو فسخ کا اختیار نہیں ہوگا (۱)۔

د- جن عیوب سے شفا پانے کی امید ہو ان میں مہلت دینا:

۹۸- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ اس پر متفق ہیں کہ عنین کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی، اور باقی عیوب میں حسب ذیل تفصیل کے مطابق ان کے درمیان اختلاف ہے:

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ان میں مہلت نہیں دی جائے گی۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ جس سے شفا پانے کی امید ہو ان میں مہلت دی جائے گی، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ: جنون، جذام، برص، رتق، قرن، عفل اور بخر میں مہلت دی جائے گی، اگر ان امراض سے شفا کی امید ہو تو قاضی جس قدر مناسب سمجھے گا مہلت دیدے گا، ایک ماہ کی یا دو ماہ کی، اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، اور جس سے شفاء کی امید نہ ہو جیسے جُب، تو قاضی بغیر کوئی مہلت دیئے تفریق کردے گا، کیونکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے (۲)۔

۹۹- ھ- زوجین میں سے کوئی تفریق کا مطالبہ کرے اور دوسرے کے عیب کو ثابت کرے، اس لئے کہ یہاں تفریق اس کا حق ہے تو جب تک وہ خود اس کا مطالبہ نہیں کرے گا، قاضی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ جبراً تفریق کرے، اور عنین کے مسئلہ میں زوجہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ مہلت دیئے جانے سے پہلے بھی تفریق کا مطالبہ کرے اور اس کے بعد بھی۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۳-۲۰۴۔

(۱) المغنی ۷/ ۱۳۰-۱۳۱۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۲۷۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۶، المغنی ۷/ ۱۲۶۔

''المغنی'' میں ہے: جب تک زوجہ فسخ کو اختیار نہ کرے اور اس کا مطالبہ نہ کرے، اس وقت تک فسخ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ زوجہ کا حق ہے، لہذا اس کو اپنے حق کے حاصل کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، جیسے نفقہ کی عدم ادائیگی کی وجہ سے فسخ کرنا ہے [۱]، اور مغنی المحتاج میں ہے: جب وہ سال مکمل گذر جائے جو بطور مہلت زوج کے لئے مقرر کیا گیا تھا، اور زوج وطی نہ کرے جیسا کہ اس کی تفصیل آرہی ہے، اور زوجہ اس مدت میں اس سے الگ بھی نہ رہی ہو، تو اس مسئلہ کو زوجہ دوبارہ قاضی کی عدالت میں پہنچائے، فسخ نکاح بغیر مرافعہ کے نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مسئلہ کا دارو مدار، دعوی، اقرار، انکار اور یمین پر ہے، لہذا اس میں قاضی کے غور وفکر اور اجتہاد کی ضرورت پڑے گی [۲]۔

اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ عیب کی وجہ سے تفریق کرنے کے لئے دو قسم کی شرطیں ہیں، اول: تمام عیوب میں عام ہیں، دوم: متعین عیوب کے ساتھ خاص ہیں، اور تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ کے نزدیک تفریق کے عام شرائط:

۱۰۰ - زوجہ عقد سے پہلے عیب سے ناواقف ہو اور عقد کے بعد اس پر صراحۃً یا دلالۃً اپنی رضامندی کا اظہار نہ کیا ہو۔

لہذا اگر عقد سے پہلے زوجہ کو عیب کا علم ہو چکا ہو تو اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اس کی وجہ سے تفریق کا مطالبہ کرے، کیونکہ وہ حکمی طور پر اس سے راضی ہو چکی ہے، اسی طرح جب اس کو عقد کے بعد عیب کا علم ہو اور اس پر وہ صراحۃً راضی ہو جائے، مثلاً کہے: میں اس عیب پر راضی ہوں، یا دلالۃً راضی ہو، یعنی اس کو وطی پر قدرت دے تو اس کے لئے تفریق کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، سمرقندی، ''التحفۃ'' میں کہتے ہیں: اگر حاکم اس کو اختیار دے، پھر اس سے ایسی چیزیں پائیں جو اس اختیار سے اعراض پر دلالت کرتی ہیں تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا، جیسا کہ مخیّرہ کے اختیار میں ہے۔

اگر زوجہ کو عقد کے وقت زوج کے عنین ہونے کا علم ہو، پھر بھی وہ عقد پر راضی ہو جائے، تو اس کو اختیار نہیں ہوگا، جیسا کہ کوئی کسی غلام کو یہ جانتے ہوئے خریدے کہ وہ عیب دار ہے [۱] اور یہ حکم اس وقت بھی ہوگا جب زوجہ کو قاضی اختیار دیدے، اور وہ اپنے زوج کے ساتھ رہنے کو ترجیح دے، تو یہاں زوجہ کا حق تفریق باطل ہو جائے گا، اور عورت کو مقدمہ کا حق کبھی نہیں ہوگا نہ اس نکاح میں نہ دوسرے میں، اصح قول یہی ہے اس لئے کہ وہ عیب پر راضی ہو چکی [۲]۔

۱۰۱ - زوجہ قاضی سے تفریق کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ تفریق اس کا حق ہے، قاضی کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کے مطالبہ کے بغیر اس کو طلاق دے، اور زوجہ کا مطالبہ کرنا عنین کے مسئلہ میں بھی شرط ہے، مہلت دینے سے پہلے بھی اور اس کے بعد بھی [۳]۔

۱۰۲ - زوجہ ہر ایسے مرض سے پاک ہو جو مانع وطی ہو، جیسے رتق اور قرن، پس اگر زوجہ کے اندر ان میں سے کوئی عیب ہو، تو اس کو حق نہیں ہوگا کہ زوج کے عیب کی بنا پر تفریق کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ وطی سے مانع صرف زوج ہی کی طرف سے نہیں ہے، بلکہ اگر بالفرض زوج ان عیوب سے خالی ہوتا تو بھی وطی سے رکاوٹ زوجہ کی جانب سے قائم رہتی، پس زوج کے عیب دار ہونے کی صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۱۲۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۶۔

(۱) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۳۳۸-۳۳۹۔
(۲) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۳۳۷-۳۳۸۔
(۳) فتح القدیر ۳/ ۲۶۳-۲۶۴۔

عنت کے ساتھ خاص شرائط:

۱۰۳- الف- زوجہ کی شرمگاہ میں عضو کے داخل کرنے سے عاجز ہونا، لہذا پاخانہ کے مقام میں داخل کرنے کی وجہ سے عنین ہونے سے خارج نہیں ہوگا۔

ب- اپنی زوجہ سے ہمبستری کرنے سے عاجز ہونا، لہذا اگر دوسری عورت سے وطی کرنے پر قادر ہو اور اپنی زوجہ سے وطی پر قادر نہ ہو تو اس کے حق میں عنین ہی شمار ہوگا، اس لئے کہ عنین ہونا عموماً نفسیاتی ہوتا ہے، اور اس میں عورت کے بدلنے سے تبدیلی واقع ہوتی ہے۔

ج- پوری سپاری کے داخل کرنے سے عاجز ہونا، اور اگر سپاری کٹی ہوئی ہو تو عنین ہونے سے اسی وقت خارج ہوگا جبکہ باقی پورا حصہ داخل کردے، مگر یہ کہ صاحب بحر نے کہا ہے: مناسب ہے کہ جس کی سپاری کٹ گئی ہو سپاری کے بقدر داخل کرنے پر اکتفا کیا جائے [۱]۔

د- عنین ہونے سے پہلے ایک مرتبہ بھی زوجہ کے ساتھ اس نے وطی نہ کی ہو، اس لئے کہ ایک مرتبہ دخول ہوجانے کی وجہ سے اس کا حق مقدمہ دائر کرنے کے بارے میں ختم ہوجاتا ہے۔

اگر اس سے پہلے نکاح میں وطی کر چکا ہو، مثلاً وہ اپنی زوجہ سے ہمبستری کرے، پھر اس کو طلاق بائن دے دے، پھر عقد جدید کے ذریعہ اس کی طرف واپس ہو، اور اس نکاح میں وطی سے پہلے عنین ہوجائے، تو اصح یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اس کا حق ساقط ہوجائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ساقط نہیں ہوگا۔

ھ- قاضی اپنے یہاں مقدمہ دائر ہونے کے بعد اس کو ایک سال کی مہلت دے، اس لئے کہ جب زوجہ اس کے عنین ہونے کی وجہ سے قاضی کے پاس مقدمہ دائر کرے گی اور تفریق کا مطالبہ کرے گی، تو لازمی طور پر قاضی اس کو مقدمہ دائر ہونے کی تاریخ سے ایک سال تک مہلت دے گا، پھر جب پورا سال بغیر وطی کے گذر جائے، اور زوجہ دوبارہ قاضی سے تفریق کا مطالبہ کرے تو قاضی اس کے مطالبہ کو قبول کرے گا اور دونوں کے درمیان تفریق کردے گا۔

لہذا قاضی کے یہاں مرافعہ کئے بغیر تفریق نہیں ہوگی، لہذا کسی حکم وغیرہ کے یہاں مرافعہ کرنے سے تفریق نہیں ہوگی، نیز پورے سال کے گذرنے سے پہلے بھی تفریق نہیں کی جائے گی، اسی طرح اس وقت تک تفریق نہیں کی جائے گی جب تک وطی کے بغیر سال گذرنے کے بعد تفریق کا مطالبہ نہ کرے [۱]۔

جُب کے ساتھ خاص شرائط:

۱۰۴- یہ عضو تناسل کو کاٹ دینا ہے، اگر عضو تناسل اور خصیتین دونوں کاٹ دیئے جائیں تو تفریق بدرجۂ اولی ثابت ہوجائے گی، اگر عضو تناسل کٹا ہوا نہ ہو، لیکن گھنڈی کی طرح چھوٹا ہو تو ایسا شخص حکماً مجبوب ہے، کیونکہ شرمگاہ میں اس جیسے کا داخل کرنا ممکن نہیں ہے، اور اگر عضو تناسل چھوٹا ہو، لیکن اس کو شرمگاہ میں داخل کرنا ممکن ہو، تو وہ مجبوب نہیں ہوگا، اور نہ یہ تفریق ہوگی، اگرچہ شرمگاہ کی انتہاء تک داخل نہ ہو۔

اور اگر صرف سپاری کٹی ہوئی ہو اس کے بعد اتنا حصہ باقی ہو جس کو شرمگاہ میں داخل کرسکے تو وہ مجبوب نہ ہوگا اور نہ تفریق ہوگی۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جب'' جلد ۱۵ فقرہ/ ۷ اور اس کے بعد کے فقرات۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۴۹۴، بحوالہ ''البحر الرائق''۔

(۱) البحر الرائق ۴/ ۱۲۴، فتح القدیر ۳/ ۲۶۱، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۳۳۶۔

خصی کے ساتھ خاص شرائط:

۱۰۵ - جو خصوصی شرطیں عنین کے بارے میں ہیں وہی شرطیں خصی کے بارے میں بھی ہیں، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک حکم میں یہ دونوں یکساں ہیں، یہ تو اس وقت ہے جب خصیتین نکال لئے گئے ہوں یا کوٹ دیئے گئے ہوں، اور آدمی ایستادگی سے قاصر رہے، لیکن اگر استادگی سے عاجز نہ ہو تو وہ خصی کے حکم میں نہیں ہوگا اور تفریق ہوگی۔

عیب کو ثابت کرنے کا طریقہ:

۱۰۶ - جب عیب دار شخص جو مدعا علیہ ہو، اپنے اس عیب کا اقرار کرلے جس کا دعوی کیا گیا ہے تو اس کے اقرار سے اس کا عیب ثابت ہو جائے گا، اور اس کے مقتضی کے مطابق اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا۔

اور اگر وہ عیب کا انکار کرے اور اس سے خالی ہونے کا دعوی کرے تو اگر عیب ایسا ہے جس کو ازار کے اوپر سے ٹٹول کر جانا جاسکتا ہو، جیسے جُب تو قاضی کسی مرد کو حکم دے گا جو اس کو اوپر سے ٹٹول کر دیکھ لے، اگر یہ شخص ثقہ اور عادل ہے تو اس کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ یہ خبر دینا ہے۔

لیکن اگر عیب ٹٹولنے سے معلوم نہ ہو سکے تو قاضی اس کو اس کے دیکھنے کا حکم دے گا اور یہاں یہ ضرورۃً مباح ہے۔

اور اگر عیب عورت کے اندر ہو جیسے قرن یا رتق، تو قاضی کسی عورت کو حکم دے گا کہ وہ اس کو دیکھے، اگر وہ عورت ثقہ ہو تو اس کے خبر دینے سے دعوی ثابت ہو جائے گا۔

اگر عیب ایسا ہو جو ٹٹولنے سے معلوم نہ ہو جیسے عنین ہونا اور زوجہ کہے کہ وہ باکرہ ہے، تو عورتوں کے معائنہ کے لئے اس کو پیش کیا جائے گا، اگر ایک ثقہ عورت کہے: وہ باکرہ ہے تو اس کی خبر معتبر ہوگی، اور اگر خبر دینے والی دو عورتیں ہوں تو زیادہ بہتر ہے، اور اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی، اس لئے کہ ظاہر حال زوجہ کے حق میں شہادت دے رہا ہے، اور یہی حکم سال کے مکمل ہونے کے وقت ہوگا، اور اگر ثقہ عورت کہے کہ ثیبہ ہے تو زوج سے حلف لیا جائے گا، اگر وہ قسم کھالے تو اس کی قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، اور زوجہ کو کوئی اختیار نہیں دیا جائے گا، اور اگر زوج قسم کھانے سے انکار کرے، تو اس کے خلاف اس کے عنین ہونے کا فیصلہ کردیا جائے گا، اور مہلت کے گذرنے کے بعد زوجہ کو فسخ کا اختیار دیدیا جائے گا۔

اور اگر زوجہ کہے: وہ ثیبہ ہے، تو زوج سے قسم لی جائے گی، اگر وہ قسم کھالے تو اس کی تصدیق کی جائے گی، اور زوجہ کو اختیار نہیں ہوگا، اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کے خلاف عنین ہونے کا فیصلہ کردیا جائے گا، اور زوجہ کو مہلت دیدی جائے گی یا فسخ کا اختیار دیدیا جائے گا۔

اگر زوجہ کہے کہ وہ باکرہ ہے، لیکن وہ ثیبہ پائی جائے، پھر وہ دعوی کرے کہ اس کی بکارت انگلی وغیرہ سے زائل کی گئی ہے، تو زوج کی تصدیق اس کی قسم کے ساتھ کی جائے گی، اس لئے کہ زوجہ غیر اصل کا دعوی کر رہی ہے۔

حنفیہ نے ان امور کی صراحت کی ہے [۱]۔

حنابلہ حنفیہ کی طرح ہیں، لیکن عنین کے بارے میں ایک عورت کا قول قبول کرنے میں خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، حنابلہ سے دو روایتیں ہیں، پہلی روایت: یہ ہے کہ زوج کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اس لئے کہ ظاہر حال اس کے موافق شہادت دے رہا ہے، اور دوسری روایت یہ ہے کہ: زوج کا زوجہ کے ساتھ تخلیہ کردیا

(۱) الدر المختار ۳/ ۴۹۹، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۳۳۶۔

جائے گا، اور زوج سے کہا جائے گا کہ اپنی منی باہر کسی چیز پر خارج کر دے، اگر وہ خارج کر دے تو اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ عنین انزال سے قاصر ہوتا ہے، پس جب اس نے انزال کر دیا تو اس کی صداقت ظاہر ہوگئی۔

اور امام احمد سے ایک تیسری روایت ہے: وہ یہ ہے کہ عورت کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اس کو قاضی نے ''المجرد'' میں نقل کیا ہے۔

ابن قدامہ نے پہلی روایت کو ترجیح دی ہے، اور اس کے علاوہ کو ضعیف قرار دیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: صحیح بات یہ ہے کہ زوج کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ جب زوج ایلاء کی صورت میں وطی کا دعوی کرے[1]۔

شافعیہ ان مسائل میں حنفیہ اور حنابلہ کے ساتھ ہیں، لیکن عنین کے بارے میں وہ بھی اختلاف رکھتے ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ زوجہ جب بکارت کا دعوی کرے تو اس کا عورتوں سے معائنہ کرایا جائے گا، اور چار عورتوں سے کم کی بات قبول نہ کی جائے گی، اگر وہ اس کے باکرہ ہونے کی شہادت دیں تو زوجہ کا قول مان لیا جائے گا، کیونکہ ظاہر حال اس کی موافقت کر رہا ہے، اور کیا زوجہ سے قسم لی جائے گی؟ اس میں دو قول ہیں، شرح صغیر میں حلف لینے کو ترجیح دی ہے، اور اکثر علماء مذہب اسی پر ہیں جب تک زوج یہ دعوی نہ کرے کہ وہ دوبارہ باکرہ ہوگئی ہے، اگر وہ یہ دعوی کرے اور زوجہ کی قسم کا مطالبہ کرے، تو اس بارے میں ان کا قول ایک ہے کہ زوجہ سے قسم لی جائے گی۔

اگر زوجہ کہے کہ وہ ثیبہ ہے، اور وطی کا انکار کرے تو زوج کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ ظاہر حال اس کے حق میں

(۱) المغنی ۷/ ۱۳۲-۱۳۳، کشاف القناع ۵/ ۱۰۶-۱۰۸۔

ہے، پس اگر زوج قسم سے انکار کرے تو زوجہ سے حلف لیا جائے گا، اور مرجوح قول یہ ہے کہ زوجہ سے قسم نہیں لی جائے گی[1]۔

رہے مالکیہ تو ان کا مذہب ہے کہ جس کا علم ٹٹولنے سے ہو، اس کو ٹٹولا جائے گا[2] اور اگر ٹٹولنے سے نہ معلوم ہو سکے اور عیب ایسا ہو جس کو مرد اور عورتیں دیکھ سکیں، جیسے اعتراض، اور فرج کے اندر سفید داغ کا ہونا، تو اس میں اسی شخص کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا جس کے اندر عیب ہونے کا دعوی کیا گیا ہے، اور اگر ایسا عیب ہے جس کو مرد دیکھ سکتے ہیں جیسے ہاتھوں کا برص، یا چہرے کا برص خواہ مرد میں ہو یا عورت میں، تو اس کا ثبوت اس وقت تک نہیں ہوگا جب تک دو مرد شہادت نہ دیں، اور اگر عیب فرج کے سوا عورت کے جسم کے اس حصہ میں ہو جو پردہ میں رہتا ہے، تو اس میں دو عورتوں کی گواہی کافی ہوگی[3]۔

عیب کی وجہ سے ہونے والی تفریق کی نوعیت اور اس کے وقوع کا طریقہ:

۱۰۷ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ عیب کی وجہ سے ہونے والی تفریق طلاق بائن ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ فسخ ہے طلاق نہیں ہے۔

اسی طرح حنفیہ کا مذہب ہے کہ عیب کی وجہ سے تفریق قاضی کے یہاں مرافعہ کئے بغیر نہیں ہو سکتی ہے، پھر قاضی زوج کو طلاق دینے کا حکم دے گا، اگر وہ طلاق دے دے تو ٹھیک ہے ورنہ وہ اس کی طرف

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۵-۲۰۶۔
(۲) الدسوقی ۲/ ۲۸۴۔
(۳) عیوب کے سلسلہ میں فقہاء کا جو کلام گذرا، اس میں سے کچھ کی تحقیق ماہرین اور تحقیق کے نئے وسائل سے (جن سے بہت سے چھپے ہوئے امراض کا انکشاف ممکن ہے) کی جاسکتی ہے۔

سے اس کو طلاق واقع کردے گا، اوران سے یہ بھی منقول ہے کہ عنین میں مہلت کی مدت گذرنے کے بعد تفریق خود زوجہ کے اختیار کرنے سے قضاء قاضی کے بغیر واقع ہوجائے گی، یہی ظاہر الروایۃ ہے [۱]۔

مالکیہ کا مذہب وہی ہے جو حنفیہ کا مذہب ان کی دوسری روایت کے مطابق ہے، مگر یہ کہ انہوں نے یہ ضروری قرار دیا کہ جب طلاق زوجہ کے الفاظ سے ہو، تو پہلے قاضی کی اجازت حاصل کی جائے اور جب زوجہ طلاق واقع کرلے تو قاضی اختلاف کو رفع کرنے کے لئے طلاق کا فیصلہ کردے، اوراس موقع پر طلاق کا حکم لگانا طلاق کو واقع کرنے کے لئے نہیں ہے، طلاق تو زوجہ کے الفاظ سے واقع ہوئی ہے، بلکہ توثیق وتصدیق کے لئے ہے [۲]۔

اورشافعیہ کے دو قول ہیں، اول: جب قاضی کے سامنے زوجہ کی قسم یا زوج کے اقرار سے یہ ثابت ہوجائے کہ زوجہ کو نکاح فسخ کرنے کا حق ہے، تو وہ بذات خود تنہا نکاح کو فسخ کرسکتی ہے، دوم: اختلاف دور کرنے کے لئے قاضی کا فسخ کرنا ضروری ہے [۳]۔

رہے حنابلہ تو ان کے نزدیک فسخ قضاء قاضی کے بغیر مکمل نہیں ہوگا [۴]۔

اورکیا وہ حرمت جو عیب کی بنیاد پر تفریق کی وجہ سے ہو ہمیشہ رہے گی؟

جمہور کا مذہب ہے کہ وہ ہمیشہ نہیں رہے گی، بلکہ دونوں کے لئے جائز ہوگا کہ دوبارہ نکاح کرلیں۔

اورحنابلہ میں سے ابوبکر کا مذہب ہے کہ عیب کی بنیاد پر تفریق کی وجہ سے ہونے والی حرمت ہمیشہ رہے گی [۵]۔

---

(۱) البحر الرائق ۴/ ۱۲۵۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۲۸۲، ۲۸۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۷۔

(۴) المغنی ۷/ ۱۲۶، ۱۲۷۔

(۵) المغنی ۷/ ۱۲۷، البحر الرائق ۴/ ۱۲۷۔

کفاءت کے نہ ہونے کی وجہ سے تفریق:

۱۰۸ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نکاح میں کفاءت کا اعتبار ہے، مگر یہ کہ ان کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا کفاءت نہ ہونا زوجین کے درمیان تفریق کا سبب بن سکتا ہے؟ اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح: ''کفاءۃ''۔

تفریق کی دوسری صورتیں:

۱۰۹ - یہاں تفریق کی کچھ اور بھی صورتیں ہیں، جن میں سے بعض کے بارے میں فقہاء کا خیال ہے کہ وہ طلاق ہیں اور بعض یہ ہیں:

الف - خیار بلوغ کی وجہ سے تفریق، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بلوغ''، فقرہ/ ۳۹، اوراس کے بعد کے فقرات۔

ب - اختلاف دین کی وجہ سے تفریق: تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ردۃ''، فقرہ ۴۴۔

ج - لعان کی وجہ سے تفریق، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''فرقۃ'' اور ''لعان''۔

د - عقد نکاح کے فاسد ہونے کی وجہ سے یا اس میں پسندیدہ وصف کے نہ ہونے کی وجہ سے تفریق، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نکاح''۔

ھ - رضاعت یا مصاہرت کی وجہ سے طاری ہونے والی حرمت کی بنا پر تفریق، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''رضاع'' فقرہ/ ۲۷ اور ''مصاہرۃ''۔

و - مہر کی کمی کی وجہ سے تفریق، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح: ''مہر''۔

طلب العلم

تعریف:

۱- طلب کا لغوی معنی کسی چیز کو حاصل کرنے اور پانے کی کوشش کرنا۔

اور اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

اور علم کا لغوی معنی یقین ہے اور جاننے کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔

اور اس کی اصطلاحی تعریف میں علماء کا اختلاف ہے، تو اس کی تعریف کبھی یوں کرتے ہیں کسی شئ کی حقیقت معلوم کرنا، یہ تو مخلوق کا علم ہے، اور اللہ تبارک وتعالی کا علم تو وہ کسی شئ کی پوری حقیقت کا احاطہ کرنا اور اس کی پوری اطلاع رکھنا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جہل (ناواقفیت):

۲- جہل لغت میں علم کی ضد ہے، اور بے وقوفی اور غلطی کرنے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے "**جهل على غيره**"، یعنی اس نے بے وقوفی کی اور غلط کیا۔

اور جہل اصطلاح میں: کسی شئ کی حقیقت کے خلاف اعتقاد کرنا [۳]۔

---

(۱) لسان العرب مادہ: "طلب"، الکلیات ۳/ ۱۵۳۔

(۲) الکلیات ۳/ ۲۰۴۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر ؟ التعریفات للجرجانی مادہ: "جہل"۔

ب- معرفۃ:

۳- لغت میں معرفت کا معنی جاننا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے "**عرفه الأمر**" اس کو وہ چیز بتادیا، اور کہا جاتا ہے "**عرف بيته**" اس کو اس کا گھر بتادیا [۱]۔

اور معرفت کا اصطلاحی معنی کسی چیز کی حقیقت معلوم کرلینا، "صاحب التعریفات" نے فرمایا کہ معرفت تو جہالت کے بعد ہوتی ہے بخلاف علم کے، اسی وجہ سے اللہ تعالی کو عالم کہا جاتا ہے عارف نہیں۔

صاحب کلیات نے علم اور معرفت کے درمیان اس طرح فرق بیان کیا ہے کہ لاعلمی کے بعد جو علم حاصل ہو وہ معرفت ہے، اور وہ دوسرا علم کہ اس سے قبل والے علم اور اس علم کے درمیان لاعلمی آ گئی ہو اور جزئیات کا علم اور بسیط کا علم بھی، اور علم عقل کے پاس کسی شئ کی صورت کا حاصل ہوجانا ہے، اور وہ اعتقاد جو یقینی، ثابت اور واقع کے مطابق ہو، اور کلیات ومرکبات کا ادراک کرنا بھی علم ہے [۲]۔

طلب علم کا حکم:

علم یا تو شرعی ہوگا جو شریعت سے حاصل کیا جاتا ہے، یا غیر شرعی ہوگا۔

الف- علوم شرعیہ کا حاصل کرنا:

۴- مجموعی طور پر شریعت کا علم حاصل کرنا مطلوب ہے، ہاں اس کے حاصل کرنے کا حکم اس کی ضرورت کے الگ الگ ہونے کے اعتبار

---

(۱) لسان العرب مادہ: "عرف"۔

(۲) التعریفات للجرجانی ر ۲۸۳، الکلیات ۴/ ۲۱۹-۲۹۶۔

سے الگ الگ ہوتا ہے۔

چنانچہ ان میں سے بعض کا حاصل کرنا فرض عین ہے، یہ مکلّف کا ان چیزوں کا علم حاصل کرنا ہے کہ جس کے بغیر ان واجبات کی ادائیگی نہیں ہوسکتی جو اس پر فرض ہے، مثلاً وضو اور نماز وغیرہ کی کیفیت، اور بعض حضرات نے حضرت انس ؓ والی روایت: "**طلب العلم فریضة علی کل مسلم**"[(۱)] (یعنی علم کا حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے) کو اس پر محمول کیا ہے۔

نووی نے فرمایا کہ یہ حدیث اگرچہ ثابت نہیں مگر معنیً درست ہے۔

پھر ان چیزوں کا علم حاصل کرنا ان کے واجب ہونے کے بعد ہی واجب ہوگا، اور ان سب میں سے بھی اس مقدار کا علم حاصل کرنا ضروری ہوگا جس پر واجب کی ادئیگی عموماً موقوف ہو، نہ یہ کہ اتفاقاً واجب ہونے والے احکام ہوں، اگر وہ اتفاقی امر درپیش ہوجائے تو اب اس کا علم حاصل کرنا واجب ہوجائے گا، تو جو شخص خرید وفروخت کرنا چاہے، اس کے لئے لازم ہے کہ خرید وفروخت سے قبل اس کے متعلق احکام کا علم حاصل کرے، اسی طرح کھانے پینے اور پہننے وغیرہ کی چیزوں میں حلال وحرام کا علم حاصل کرنا لازم ہے، جن کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں ہے، اسی طرح اگر کسی شخص کے پاس بیوی ہو تو اس کے ساتھ زندگی گذارنے کے احکام جاننا ضروری ہے، پھر اگر واجب امر فوری ہو تو اس کی کیفیت کا علم حاصل کرنا، اور اگر اس میں تاخیر ہو جیسے حج (ان لوگوں کے نزدیک جو حج میں تاخیر کے قائل ہیں) تو اس کا علم بھی ضروری ہوگا۔

اور ان میں سے بعض کا حاصل کرنا فرض کفایہ ہے، یہ وہ علوم شرعیہ ہیں جن کا حاصل کرنا لوگوں کو اپنے دین کو قائم رکھنے کے لئے ضروری ہے، مثلاً قرآن وحدیث کا حفظ کرنا، اور ان دونوں کے علوم کا حاصل کرنا، اسی طرح اصول، فقہ، نحو، لغت اور علم صرف کا حاصل کرنا، حدیث کے راویوں، اجماع اور اختلافات کا علم حاصل کرنا۔

اور فرض کفایہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے مکلّف حضرات میں سے سب یا بعض اس کا علم حاصل کریں، اور اس کا واجب ہونا تمام مخاطب پر ہوگا، ہاں اگر کوئی ایسا شخص اس علم کو حاصل کرلے جو سب کے لئے کافی ہوسکے، تو تمام لوگوں سے گناہ ساقط ہوجائے گا، اور اگر کوئی ایسی جماعت اس علم کو حاصل کرلے کہ اس کے بعض ہی افراد کافی ہوسکتے ہیں تو وہ سب ادائیگی، فرض کی وجہ سے ثواب وغیرہ میں برابر ہوں گے، پس اگر کسی جنازہ پر ایک جماعت نماز پڑھے، پھر دوسری جماعت اور پھر تیسری جماعت پڑھے تو سب نمازیں فرض کفایہ ہوں گی، اور اگر سب کے سب نماز جنازہ ترک کردیں تو وہ تمام حضرات گنہ گار ہوں گے جنہیں اس کا علم ہے، اور اس کی ادائیگی ان کے لئے ممکن ہو اور انہیں کوئی عذر بھی نہ ہو۔

ان میں سے بعض کا حاصل کرنا نفل ہے، مثلاً اصول دلائل میں مہارت حاصل کرنا اسی طرح اور اس سے زائد غور وفکر جس سے فرض کفایہ حاصل ہوجاتا ہے[(۱)]۔

---

(۱) حدیث: "طلب العلم فریضة علی کل مسلم" کی روایت ابن ماجہ (۸۱/۱) نے حضرت انس بن مالک ؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد کو ضعف کے ساتھ نقل کیا ہے، مگر اس کے بہت سارے طرق ہیں جس کی وجہ سے یہ قوی ہوجاتی ہے۔ سخاوی نے اس کے بعض کو "المقاصد الحسنہ" (ص ۲۷۵، ۲۷۶) میں ذکر کیا ہے، جماعت صحابہ سے اس کی بہت سارے شواہد ہیں، اور مزی سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کو حسن قرار دیا ہے، اسی طرح "العراقی" سے منقول ہے، انہوں نے فرمایا کہ اس کے بعض طرق کو بعض ائمہ نے صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) المجموع ۲۴/۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المکتبة السّلفیہ، المدینة المنورہ، احیاء علوم الدین ۲۱/۱، ۲۳ طبع مصطفیٰ الحلبی، ۱۹۳۹ء، الآداب الشرعیہ ۳۶/۲ مکتبة الریاض الحدیثة، حاشیہ ابن عابدین ۲۷/۱-۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ب-علوم غیر شرعیہ کا حاصل کرنا:

۵-علوم غیر شرعی کے حاصل کرنے سے پانچ احکام شرعی متعلق ہوتے ہیں، کیونکہ ان میں سے بعض کا حاصل کرنا فرض کفایہ ہے، مثلاً وہ علوم جس سے امور دنیا کے بقاء میں بے نیازی نہیں ہوسکتی، جیسے علم طب کہ وہ بدن کی بقاء کے لئے ضروری ہے، اور علم حساب، کیونکہ یہ علم معاملات، وصایا اور وراثت کی تقسیم وغیرہ کے لئے ضروری ہے۔

ان میں سے بعض کا حاصل کرنا باعث فضیلت ہے، اور یہ علم حساب اور طب وغیرہ کی باریکیوں میں مہارت حاصل کرنا ہے، گرچہ اس سے بے نیازی ہوسکتی ہے، مگر یہ مقدار ضرورت کی قوت میں اضافہ کے لئے مفید ہے۔

اور ان میں سے بعض کا حاصل کرنا حرام ہے، مثلاً جادوگری، شعبدہ بازی، نجوم کا علم اور ان تمام چیزوں کا علم حاصل کرنا جو شکوک وشبہات بھڑکاتے ہیں، لیکن حرمت میں فرق ہوگا[1]۔

علم حاصل کرنے اور اس پر آمادہ کرنے کی فضیلت:

٦-علم کی فضیلت اور اس کے طلب پر آمادہ کرنے کے سلسلہ میں آیات، احادیث اور آثار صحابہ بے شمار ہیں، طلب علم پر آمادہ کرنے والی آیات میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد گرامی ہے: "فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ"[2] (یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں)، قرطبی نے کہا کہ طلب علم کے واجب ہونے کی ایک دلیل یہی آیت ہے، اور مجاہد اور قتادہ کے قول سے علم کی طلب اور اس پر آمادہ کرنے کا استحباب معلوم ہوتا ہے نہ کہ لزوم اور واجب ہونا، اور طلب علم کا لزوم واضح دلیلوں سے ثابت ہے۔

طلب علم کی فضیلت سے متعلق منقول آیتوں میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد گرامی ہے "يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَالَّذِيْنَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ"[1] (اللہ تم میں ایمان والوں کے اور ان کے جنہیں علم عطا ہوا ہے درجے بلند کرے گا)۔

اور اسی سے متعلق رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين**"[2] (اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ بھلائی چاہتا ہے تو اس کو دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے)۔

اور اسی میں سے حضرت انسؓ کی روایت ہے، انہوں نے کہا کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**من خرج في طلب العلم كان في سبيل الله حتى يرجع**"[3] (جو شخص طلب علم کے لئے نکلے وہ اللہ کے راستے میں رہے گا تا آنکہ وہ لوٹ آئے)، اور نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد گرامی ہے: "**من سلک طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا إلى الجنة**"[4] (جو شخص طلب علم کے لئے کسی راستے پر چلے گا تو اللہ تعالیٰ اس کی وجہ سے اس کے لئے

(۱) المجموع ۱/ ۲٦، احیاء علوم الدین ۱/ ۲۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱۲۲۔

(۱) سورۂ مجادلہ/ ۱۱۔

(۲) حدیث: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱٦۴) اور مسلم (۲/ ۷۱۸) نے حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من خرج في طلب العلم" کی روایت ترمذی (۵/ ۲۹) نے کی ہے، اور مناوی نے فیض القدیر (٦/ ۱۲۴) میں ایک متکلم فیہ راوی کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث: "من سلک طريقا يلتمس فيه علما......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

جنت کا راستہ آسان فرمادے گا)۔

آثار صحابہ میں سے حضرت معاذؓ کا ارشاد گرامی ہے: ''علم سیکھو، کیونکہ اللہ تعالی کے لئے اس کا سیکھنا خشیت، اس کی طلب عبادت، اس کا مذاکرہ تسبیح اور اس کی بحث جہاد ہے، اور اسے ایسے شخص کو سکھانا جو نہیں جانتا صدقہ ہے، اور اسے اہل کے سامنے پیش کرنا تقرب الی اللہ کا ذریعہ ہے۔

اور اس کے متعلق آثار میں سے حضرت ابو درداءؓ کا ارشاد ہے کہ جس شخص کا یہ خیال ہو کہ طلب علم کے لئے جانا جہاد نہیں وہ اپنی رائے اور عقل میں ناقص ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا ارشاد ہے کہ علم حاصل کرنا نفلی عبادتوں سے افضل ہے۔

قرطبی نے فرمایا کہ علم حاصل کرنا بڑی فضیلت ہے اور ایسا بڑا مرتبہ ہے کہ اس کے برابر کوئی عمل نہیں ہے[(۱)]۔

انفرادی عبادات پر طلب علم کا راجح ہونا:

۷- نووی نے اس پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے کہ علم کا طلب کرنا اور اس میں مشغول ہونا بدنی نفلی عبادتوں مثلاً نماز، روزہ اور تسبیح وغیرہ میں مشغول ہونے سے بہتر ہے۔

چنانچہ ابوامامہ باہلیؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ''فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم''[(۲)] (عالم کی فضیلت عابد پر ایسی ہے جیسی میری فضیلت تم میں سے ادنی شخص پر ہے)، حضرت علیؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ عالم کا مرتبہ روزہ دار، تہجد گذار اور اللہ تعالی کے راستے میں جہاد کرنے والے سے بڑھا ہوا ہے، حضرت ابوذر وحضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ علم کا ایک باب سیکھنا میرے لئے ایک ہزار نفلی نمازوں سے زیادہ پسندیدہ ہے، اس وجہ سے کہ علم کا نفع صاحب علم کو اور دیگر عام مسلمانوں کو پہنچتا ہے، جبکہ مذکورہ نفلیں صرف نفل پڑھنے والوں کے ساتھ مخصوص رہتی ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ علم اصلاح کرنے والا ہے اور اس کے علاوہ عبادتیں اس کی محتاج ہیں مگر اس کے برعکس نہیں، اس وجہ سے بھی کہ علم کا فائدہ اور اس کا اثر صاحب علم کے بعد بھی باقی رہتا ہے جبکہ نفلی عبادتیں عبادت گذار کی موت کے ساتھ ختم ہوجاتی ہیں[(۱)]۔

اسی طرح علم کی طلب اور اس پر تفقہ پیدا کرنے پر مداومت کرنا، اس میں تھوڑی مقدار پر اکتفاء نہ کرنا صاحب علم کو اس پر عمل کی طرف لے جاتا ہے اور اس پر مجبور کرتا ہے، اور حضرت حسن کے فرمان کا مطلب یہی ہے کہ ہم دنیا کے لئے علم حاصل کیا کرتے تھے مگر اس نے ہمیں آخرت کی طرف کھینچ دیا[(۲)]۔

طلب علم کا وقت:

۸- طلب علم کا کوئی محدود وقت نہیں ہے، بلکہ وہ زندگی کے تمام مرحلوں میں مطلوب ہے، تاہم علماء نے صغرسنی کے زمانہ میں تحصیل علم کو دوسرے اوقات زندگی سے بہتر قرار دیا ہے، کیونکہ اس عمر میں ذہن صاف ہوتا ہے جو علم حاصل کرنے والے کے ذہن میں اچھی طرح علم

(۱) المجموع للنووی ۱/۱۹ طبع المکتبۃ السلفیہ، احیاء علوم الدین ۱/۱۵، ۱۶ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۹ء، الآداب الشرعیہ ۲/۳۹ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، تفسیر القرطبی ۸/۲۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۳۹ء۔

(۲) حدیث حضرت امامہؓ: ''فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم......'' کی روایت ترمذی (۵/۵۰) نے کی ہے اور کہا: حدیث غریب ہے۔

(۱) المجموع ۱/۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۷، مغنی المحتاج ۱/۸۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۱/۶۷ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

کے راسخ ہونے کا سبب ہوتا ہے، مناوی سے نقل کرتے ہوئے عدوی نے فرمایا کہ اکثر ایسا ہوتا ہے، ورنہ تو قفال اور قدوری نے بڑھاپے میں فقہ حاصل کیا اور جوانوں سے بڑھ گئے۔

فقہاء نے بچوں کی تعلیم کو والدین پر واجب قرار دیا ہے۔

نووی نے فرمایا، والدین پر واجب ہے کہ بچوں کو وہ علم سکھائیں جو بالغ ہونے کے بعد ان پر واجب ہوتا ہے، پس اولیاء انہیں طہارت، نماز اور روزہ وغیرہ سکھائیں، اور انہیں بتائیں کہ زنا، لواطت، چوری، نشہ آور چیز کا پینا، جھوٹ بولنا اور غیبت کرنا وغیرہ حرام ہے، اور انہیں یہ بتائیں کہ بالغ ہونے کے بعد وہ مکلفوں میں شامل ہوجائے گا، اور وہ چیزیں بھی بتائیں جن سے آدمی بالغ ہوتا ہے، اور ایک قول ہے کہ یہ سب سکھانا مستحب ہے، مگر واجب ہونا ہی صحیح ہے، امام شافعی کی صراحت سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔

چھوٹے بچوں کو علم سکھانے کی دلیل فرمان باری تعالی ہے: "يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا قُوْآ اَنْفُسَكُمْ وَ اَهْلِيْكُمْ نَارًا"[۱] (اے ایمان والو! بچاؤ اپنے آپ کو اور اپنے گھر والوں کو آگ سے)، اور ابن عمرؓ کی وہ روایت ہے جو نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "**كلكم راع و كلكم مسئول عن رعيته**"[۲] (تم میں کا ہر شخص نگراں ہے اور ہر شخص سے اس کے ماتحتوں کے متعلق سوال کیا جائے گا)۔

فقہاء نے صراحت فرمائی ہے کہ بچوں کی عمر سات سال پوری ہوجانے کے بعد علم سکھانا واجب ہوجاتا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، و اضربوهم عليها وهم أبناء عشر، و فرقوا بينهم في المضاجع**"[۱] (کہ تم اپنے بچوں کو نماز کا حکم کرو جب وہ سات سال کے ہوجائیں، اور جب وہ دس سال کے ہوجائیں تو انہیں (اس کے ترک پر) مارو اور ان کا بستر الگ کردو)۔

ابن عابدین نے فرمایا کہ بظاہر وجوب سات سال مکمل ہوجانے کے بعد ہوگا، اور مناسب ہے کہ تمام مامورات کا حکم دیا جائے اور تمام منہیات سے روکا جائے۔

نووی سے نقل کرتے ہوئے زکریا انصاری نے کہا کہ والدین پر اپنے بچوں کو طہارت، نماز اور شریعت کا علم سکھانا سات سال کے بعد واجب ہوجاتا ہے۔

اسی طرح علماء نے بڑی عمر ہوجانے یا بڑا عالم ہوجانے کے باوجود ہمیشہ طلب علم کرتے رہنے پر آمادہ کیا ہے، چنانچہ ابن مبارک سے پوچھا گیا کہ آپ کب تک علم حاصل کرتے رہیں گے تو انہوں نے فرمایا ان شاء اللہ موت تک۔

سفیان ابن عیینہ سے دریافت کیا گیا کہ طلب علم کا سب سے زیادہ حاجت مند کون ہے؟ تو آپ نے فرمایا لوگوں میں سب سے زیادہ جاننے والا، کیونکہ اس سے غلطی ہونا بہت برا ہے[۲]۔

طلب علم کے لئے سفر کرنا:

۹ - فی الجملہ طلب علم کے لئے سفر کرنا مشروع ہے، کیونکہ عمران ابن

---

(۱) سورۂ تحریم /۶۔

(۲) حدیث حضرت ابن عمرؓ: "كلكم راع و كلكم مسئول عن رعيته" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۸۰) اور مسلم (۳/ ۱۴۵۹) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "مروا أولادكم بالصلاة......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۴) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے اور نووی نے ریاض الصالحین (ص/۱۷۱) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۵، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۳۲-۳۵، المجموع ۱/ ۲۶، حاشیۃ الجمل ۱/ ۳۹۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۰، کشاف القناع ۱/ ۲۲۵، جامع بیان العلم وفضلہ ۱/ ۸۴-۹۶۔

حصین کی روایت ہے انہوں نے فرمایا:"دخلت علی النبی ﷺ وعقلت ناقتی بالباب، فأتاه ناس من بنی تمیم فقال: اقبلوا البشری یابنی تمیم، قالوا: بشرتنا فأعطنا (مرتین)، فتغیر وجهه، ثم دخل علیه ناس من أهل الیمن فقال: اقبلوا البشری یا أهل الیمن إذ لم یقبلها بنو تمیم. قالوا: قبلنا یا رسول الله! قالوا: جئناک لنتفقه في الدین، ولنسألک عن أول هذا الأمر، قال: کان الله ولم یکن شيء قبله، وکان عرشه علی الماء، ثم خلق السموات والأرض، وکتب في الذکر کل شيء.

ثم أتاني رجل فقال: یاعمران أدرک ناقتک فقد ذهبت، فانطلقت، أطلبها، فإذا السراب ینقطع دونها، وأیم الله فلوددت أنها قد ذهبت ولم أقم"[1] (میں رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اوراپنی اونٹنی دروازہ پر باندھ دی، پھر آپ ﷺ کے پاس قبیلہ بنی تمیم کے کچھ لوگ آئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: اے بنوتمیم خوشخبری قبول کرو، انہوں نے دومرتبہ کہا کہ ہمیں خوش خبری دی ہے، تو ہمیں عطاء کیجئے، تو آپ کا چہرہ انور متغیر ہوگیا، پھر یمن سے کچھ لوگ آپ ﷺ کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا: اے اہل یمن! خوش خبری قبول کرو، اس لئے کہ بنوتمیم نے اس کو قبول نہیں کیا، انہوں نے کہا: ہم نے قبول کیا اے اللہ کے رسول، انہوں نے کہا: ہم آپ کے پاس دین کی سمجھ حاصل کرنے آئے ہیں اور ہم آپ سے اس امر اول کے متعلق دریافت کرتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تھا، اوراس سے قبل کچھ نہ تھا، اوراللہ تعالی کا عرش پانی پر تھا، پھراس نے آسمانوں اورزمین کو پیدا فرمایا اورذکر میں ہر چیز کولکھ دیا۔

پھر میرے پاس ایک شخص نے آکر کہا کہ اے عمران اپنی اونٹنی ڈھونڈو، کیونکہ وہ جاچکی ہے، میں اس کی تلاش میں گیا، تو ریت کی چمک میں وہ نظر نہ آئی، اللہ کی قسم میں نے خواہش کی کہ وہ جاچکی ہوتی اور میں نہ اٹھتا)۔

ابن ہبیرہ نے فرمایا کہ اس روایت میں طلب علم کے لئے سفر کرنا اور ہراس چیز کے دریافت کرنے کا جواز جومعلوم نہ ہو، علم سے صرف نظر کرکے اس چیز کی تلاش میں جانے کا جواز جس کے فوت ہوجانے کا خطرہ ہو، اورعلم کواس پر ترجیح دینے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

ابوایوب سے مروی ہے کہ انہوں نے عقبہ ابن عامر کی طرف سفر کیا، جب وہ مصر پہنچے تو لوگوں نے عقبہ ابن عامر کو بتایا تو وہ ان کے پاس پہنچ گئے، ابوایوب نے فرمایا کہ آپ نے رسول اللہ ﷺ سے مسلمان کی پردہ پوشی کے متعلق جو سنا ہے وہ ہم سے بیان کیجئے، تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے:"من ستر مؤمنا فی الدنیا علی خزیة ستره الله یوم القیامة"[1] (جوشخص کسی مسلمان کی دنیاوی رسوائی پر پردہ ڈالے گا تو قیامت کے دن اللہ تعالی اس کی پردہ پوشی فرمائے گا)، پھرابوایوب اپنی سواری کے پاس آئے اوراس پرسوار ہوئے اورمدینہ واپس آ گئے اورانہوں نے اقامت اختیار نہ کی۔

امام احمد سے دریافت کیا گیا کہ کیا آپ مناسب سمجھتے ہیں کہ آدمی طلب علم کے لئے سفر کرے، توانہوں نے فرمایا: ہاں، رسول اللہ ﷺ کے اصحاب اوران کے بعد کے لوگوں نے سفر کیا ہے۔

(۱) حدیث عمران بن حصینؓ: "دخلت علی النبی ﷺ و عقلت ناقتی......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۲۸۶، ۱۳/۴۰۳) نے کی ہے، اور بحث میں موجودہ عبارت حدیث کی دوروایتوں سے مرکب ہے۔

(۱) حدیث ابی ایوبؓ: "أنه رحل إلی عقبة بن عامر......" کی روایت الحمیدی نے اپنی مسند (۱/۱۹۰) میں کی ہے۔

سعید ابن مسیّب نے فرمایا کہ میں ایک ایک حدیث کے لئے راتوں اور دنوں کا سفر کرتا تھا۔

شعبی نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص ملک شام کے ایک کنارے سے یمن کے دوسرے کنارے تک سفر کرے تاکہ کوئی ایسا کلمہ سن سکے جو اس کے لئے آئندہ پیش آنے والے امور میں نفع بخش ہو، تو میں نہیں سمجھتا کہ اس کا سفر ضائع ہوگا۔

حطاب نے فرمایا کہ جس شہر میں علم نہ ہو تو وہاں سے ایسے شہر میں جانا ضروری ہے جہاں علم ہو(۱)۔

طلب علم کے لئے والدین سے اجازت لینا:

۱۰ - طلب علم کے لئے والدین کی اجازت کے بغیر جانا فی الجملہ فقہاء نے جائز قرار دیا ہے۔

ہاں اس سلسلہ میں ان سب کی کچھ تفصیلات ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

طلب علم اور تفقہ فی الدین کے لئے سفر کرنے کے سبب ہلاکت کا خوف ہونے اور نہ ہونے کے درمیان حنفیہ نے فرق کیا ہے۔

اگر ہلاکت کا خوف نہ ہو تو طلب علم کے لئے سفر کرنا تجارت کے لئے سفر کرنے کے درجہ میں ہوگا، اور تجارت کے لئے سفر کرنے کا حکم والدین کے ہلاک ہوجانے اور نہ ہونے کے لحاظ سے الگ الگ ہے، تو اگر والدین کے ہلاک ہوجانے کا خوف ہو یعنی وہ دونوں تنگ دست ہوں اور ان کا نفقہ اسی پر ہو اور اس کا مال زادو راحلہ اور اس کے نفقہ کے لئے کافی نہ ہو، تو وہ ان کی اجازت کے بغیر نہ نکلے، اور اگر ان کے ہلاک ہونے کا خوف نہ ہو یعنی وہ خود صاحب ثروت ہوں اور ان کا نفقہ اس شخص پر واجب نہ ہو، تو اس کے لئے ان کی اجازت کے بغیر سفر کرنا جائز ہوگا۔

اگر طلب علم کے لئے اس کے چلے جانے کے سبب ان کے ہلاک ہونے کا خوف ہو تو اس کا یہ سفر جہاد کے لئے جانے کے درجہ میں ہوگا، لہذا والدین یا ان میں سے کوئی ایک اس کے سفر کو ناپسند کریں تو اس کے لئے سفر کرنا جائز نہیں ہوگا، خواہ ان کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو یا نہ ہو۔

اگر اس کے پاس اولاد ہوں تو اگر وہ طلب علم کے ساتھ بچوں کی دیکھ ریکھ کرنے پر قادر ہو تو دونوں کام کرنا اس کے لئے افضل ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر بچہ کے سفر میں خطرہ ہو تو والدین کو حق ہے کہ اس کو طلب علم کے لئے سفر کرنے سے روک دیں۔

دسوقی نے فرمایا کہ فرض کفایہ مثلاً ضرورت سے زیادہ علم حاصل کرنا تجارت کی طرح ہے، لہذا والدین کے لئے جائز ہے کہ طلب علم کا سفر کرنے سے اس کو روک دیں جبکہ ان کے شہر میں ایسا کوئی بھی شخص نہ ہو جو ان کے لئے مفید ہو سکے، بشرطیکہ وہ دریا کا یا ایسی خشکی کا سفر ہو جو پر خطر ہو، ورنہ روکنا جائز نہیں۔

عدوی نے صراحت کی ہے کہ اولاد کے لئے والدین کی اجازت کے بغیر علم کفایہ کے حاصل کرنے کے لئے سفر کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کے شہر میں ایسا کوئی آدمی نہ ہو جو اس کے لئے مفید ہو سکے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اس کا اہل بھی ہو، اگر اس کے شہر میں ایسا کوئی شخص ہو جو اس کے لئے مفید ہو سکتا ہے، تو ان دونوں کی اجازت کے بغیر سفر نہیں کرے گا، شافعیہ نے فرض عین اور واجب عین کا علم حاصل کرنے کے لئے سفر کو جائز قرار دیا ہے، خواہ واجب وقت میں گنجائش ہو، چاہے اس کے والدین اجازت نہ دیں، اسی طرح انہوں نے فرض کفایہ کا علم حاصل کرنے کے لئے سفر کرنے کو بھی جائز قرار دیا

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۵۷-۵۹، جامع بیان العلم وفضلہ ۱/ ۹۴، مواہب الجلیل ۲/ ۱۳۹۔

ہے، مثلاً مفتی بننا خواہ اس کے والدین اجازت نہ دیں، بشرطیکہ سفر مامون ہو یا کم خطرہ والا ہو، اور اپنے شہر میں کوئی ایسا آدمی نہ ہو جو تکمیل مراد کے لائق ہو، یا اپنے سفر میں اس کو زیادہ فرصت یا کسی خاص استاد کی رہنمائی کی امید ہو، اور فرض کفایہ کے لئے سفر کرنے میں شرط یہ ہے کہ وہ ہونہار ہو، اور اگر اس کے اصول (والدین) کا نفقہ اس پر لازم ہو تو ان کی اجازت ضروری ہوگی، اگر کوئی ایسا نائب نہ ہو جو موجودہ مال میں سے ان کی کفالت کرے، اسی طرح اگر فروع (اولاد) کا نفقہ اس کے اصل پر لازم ہو تو اصل کے لئے سفر ممنوع ہوگا، اگر کوئی اس کا نائب نہ ہو، ہاں اپنے فرع کی اجازت سے سفر کرسکتا ہے۔

اور حنابلہ کا مذہب بھی شافعیہ کے مذہب کی طرح ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس علم واجب کے ترک میں والدین کی فرماں برداری نہیں کی جائے گی کہ جس علم سے وہ اپنے دین کو درست رکھ سکے، مثلاً طہارت، نماز اور روزہ، اور اگر اس کو وہ علم اپنے شہر میں حاصل نہ ہو سکے جو اس پر واجب ہے تو والدین کی اجازت کے بغیر اس کے حاصل کرنے کے لئے سفر کرنا جائز ہے[1]۔

طلب علم کے آداب:

۱۱- طلب علم کے بہت سے آداب ہیں جن کی رعایت مناسب ہے تاکہ طلب اچھی طرح ہو سکے، اور اس کا بڑا فائدہ حاصل ہو، ان آداب میں سے بعض آداب تو معلم سے متعلق ہیں، اور بعض متعلم سے اور بعض ان دونوں کے درمیان مشترک ہیں۔

اول: معلم کے آداب:

یہ آداب یا تو معلم کی ذات سے متعلق ہوں گے یا اس کے سبق سے یا طلبہ کے ساتھ اس کے برتاؤ سے متعلق ہوں گے۔

۱۲- اس کی ذات سے متعلق آداب:

اور وہ درج ذیل ہیں:

الف- ظاہر اور باطن میں وہ اللہ تعالیٰ سے ہمیشہ ڈرتا رہے، اپنے تمام افعال واقوال میں اللہ تعالیٰ کے خوف کو مدنظر رکھے، کیونکہ جو علوم اس کو بطور امانت دئے گئے ہیں ان کا وہ امین ہے۔

امام شافعی نے فرمایا کہ علم وہ نہیں ہے جسے اس نے یاد کیا، بلکہ علم وہ ہے جو نفع بخش ہو، ان آداب میں سے ایک اللہ تعالیٰ کے لئے ہمیشہ تواضع اور خشوع اختیار کرنا ہے۔

ب- وہ علم کی حفاظت کرے اور عزت وشرافت والا وہ کام کرتا رہے جو اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے مقرر فرمایا ہے، وہ ایسے دنیادار کے پاس بلاضرورت آ جا کر علم کو ذلیل نہ کرے جو اس کے اہل نہ ہوں، یا ایسے شخص کے پاس جو کسی دنیادار شخص سے علم حاصل کر رہا ہو خواہ اس کی شان اور اس کا مرتبہ کتنا بڑا ہی کیوں نہ ہو۔

زہری نے فرمایا کہ علم کی یہ ذلت ہے کہ عالم متعلم کے گھر علم لے کر جائے، ہاں اگر کوئی حاجت یا ضرورت اس کی داعی ہو یا کوئی دینی مصلحت اس کا متقاضی ہو اور اس میں نیت صحیح ہو تو پھر اس میں کوئی حرج نہیں۔

ج- ترک دنیا کے اخلاق سے آراستہ ہو اور بقدر امکان اتنی کم مقدار دنیا اختیار کرے جو خود اس کے لئے یا اس کے اہل وعیال کے لئے ضرر رساں نہ ہو۔

د- اپنے علم کو اغراض دنیویہ کے حاصل کرنے کا زینہ بنانے سے پاک رکھے، خواہ وہ جاہ ہو یا مال یا شہرت و ناموری ہو یا خدمت، یا

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/۱۸۹، ۵/۳۶۵-۳۶۶ طبع الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۷۵-۱۷۶، حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۳/۱۱۱، حاشیۃ الجمل ۵/۱۹۰-۱۹۱، کشاف القناع ۳/۴۵، الإنصاف ۴/۱۲۳۔

اپنے ہمعصروں پر فائق ہوجانا۔

ھ- وہ طبعی طور پر رذیل اور گھٹیا کمائی اور عادۃً وشرعاً مکروہ کمائی سے اپنے آپکو پاک رکھے، اور اسی طرح مقامات تہمت سے اجتناب کرے خواہ وہ بعید ہی کیوں نہ ہوں۔

و- وہ شعائر اسلام اور ظاہری احکام کی بجا آوری کی پابندی کرتا رہے، مثلاً مسجد میں جماعت کی نماز کی امامت کرنا، بھلائی کا حکم کرنا، برائی سے روکنا، اور ان کاموں کی وجہ سے پہنچنے والی تکلیف پر صبر کرنا، بادشاہوں کے روبرو حق کو ظاہر کرنا، اللہ تعالیٰ کے لئے اپنی جان کی بازی لگادینا، اور اسی طرح سنت کو غالب کرنے اور بدعت کو مٹانے کے لئے آمادہ رہنا، اور اللہ تعالیٰ کے واسطے دینی امور کے لئے اور ان کاموں کے لئے کہ جس میں مسلمانوں کی بھلائی ہو مشروع طریقہ پر تیار رہنا۔

ز- شریعت کے قولی وفعلی مستحبات کی رعایت رکھنا، لہذا وہ قرآن کریمہ کی تلاوت کرنے، دل اور زبان سے اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنے اور نفلی عبادتیں مثلاً نماز، روزہ اور بیت اللہ کا حج کرنے کو اپنے لئے لازم کرے۔

ح- طلب علم اور اس میں خوب خوب مشغولیت کے لئے ہمیشہ کوشاں رہے، اور ایسی چیزوں کو جنہیں وہ نہیں جانتا اپنے سے کمتر سے بھی حاصل کرنے کو باعث عار نہ سمجھے، سعید بن جبیر نے فرمایا کہ ہمیشہ وہ شخص عالم رہے گا جو ہمیشہ سیکھتا رہے، جب وہ سیکھنا چھوڑ دے گا اور یہ سمجھنے لگے گا کہ وہ بے نیاز ہو چکا ہے، اور جو اس کو معلوم ہو اسی پر قانع ہوجائے تو جب تک وہ اسی حالت پر رہے وہ سب سے بڑا جاہل رہے گا، اور یہ کہ تصنیف اور جمع وتالیف میں مشغول رہے، مگر پوری فضیلت اور پوری اہلیت کے ساتھ (۱)۔

(۱) تذکرۃ السامع والمتکلم فی ادب العالم والمتعلم رص ۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع جمیعۃ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد ۱۳۵۳ھ، المجموع للنووی ۱/ ۲۸، ادب الدنیا والدین ر ۳۵، طبع المطبعۃ الادبیہ ۱۳۱۷ھ۔

درس سے متعلق معلم کے آداب:

اور وہ یہ ہیں:

۱۳- وہ حدث اکبر اور حدث اصغر سے پاک رہے، صاف ستھرا رہے، خوشبو سے معطر رہے اور جب سبق کے لئے بیٹھے تو اپنا سب سے اچھا کپڑہ زیب تن کرے، وہ تمام حاضرین کے روبرو بیٹھے، ان میں سے فضیلت والوں کی توقیر کرے، باقی کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے، عمدہ سلام خندہ پیشانی کے ساتھ ان سب کا اکرام کرے، بحث وتدریس کا آغاز کرنے سے پہلے برکت کے حصول کے لئے قرآن کریم میں سے کچھ پڑھے۔

جب اسباق متعدد ہوں تو اشرف اور اہم کو مقدم رکھے، پھر اس سے کمتر کو، اور دین سے متعلق کسی سبق میں کوئی شبہ ذکر کرکے اس کے جواب کو دوسرے سبق تک مؤخر نہ کرے، بلکہ یا تو دونوں کو ذکر کردے یا دونوں کو چھوڑ دے، مناسب یہ ہے کہ سبق کو اتنا لمبا نہ کرے کہ وہ اکتادے اور اتنا مختصر بھی نہ کرے جو سبق میں مخل ہو۔

اپنی مجلس کو شور وشغب اور آواز بلند کرنے سے محفوظ رکھے۔

اور اپنی بحث وخطاب کے دوران انصاف کو ضروری سمجھے۔

اگر وہ سبق پڑھانے کا اہل نہ ہو تو درس کی ذمہ داری نہ لے (۱)۔

طلبہ کے ساتھ معلم کے آداب:

اور وہ یہ ہیں:

(۱) تذکرۃ السامع والمتکلم رص ۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع ۱/ ۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، احیاء علوم الدین ۱/ ۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۱۴-ان کو علم سکھانے اور آراستہ کرنے سے اللہ تعالیٰ کی رضا مندی، علم کی اشاعت اور شریعت کا احیاء مقصود ہو، اور کسی طالب علم میں خلوص نیت نہ ہونے کی بنا پر اس کو تعلیم دینے سے باز نہ رہے، کیونکہ تعلیم کی برکت سے اس کی حسن نیت کی امید ہے، بعض سلفؒ نے فرمایا کہ ہم نے غیر اللہ کے لئے علم حاصل کیا، تو اس نے غیر اللہ کے لئے ہونے سے انکار کر دیا، اور اس وجہ سے بھی کہ مبتدی طلبہ کے لئے اگر اخلاص نیت کی شرط لگا دی جائے جبکہ ان میں سے بیشتر کے لئے یہ دشوار ہے، تو بہت سے لوگوں سے علم کو فوت کرنا لازم آئے گا، ہاں مبتدی طالب علم کو استاذ آہستہ آہستہ حسن نیت پر آمادہ کرے۔

اور وہ طالب علم کو بسا اوقات علم اور طلب علم کی رغبت دلائے۔

وہ اس کو سمجھانے میں نرمی اختیار کرے، خصوصاً جبکہ وہ اس کا اہل ہو، اور اس کو فوائد کے حاصل کرنے پر اور عمدہ علوم کی حفاظت پر آمادہ کرے اور جس علوم کے بارے میں وہ سوال کرے اس سے چھپا کر نہ رکھے جبکہ وہ اہل ہو، اسی طرح اس کے سامنے ایسے علوم نہ بیان کرے جس کا وہ اہل نہ ہوا ہو، کیونکہ اس کی وجہ سے اس کا ذہن منتشر اور فہم پراگندہ ہو جائے گی۔

اور وہ پوری کوشش صرف کر کے طالب علم کو سکھانے، سمجھانے اور معنی کو اس کے قریب تر کرنے کا حریص رہے۔

جب کوئی طالب علم اپنے مقتضاء حال کے خلاف تحصیل علم کی راہ اختیار کرے اور معلم کو اس کے تنگ دل ہو جانے کا خوف ہو تو وہ اس کو اپنے ساتھ نرمی، وقار اور کوشش کرنے میں میانہ روی اختیار کرنے کا حکم دے، اور اسی طرح اگر اس سے کسی قسم کی اکتاہٹ یا تنگدلی ظاہر ہو تو وہ اس کو آرام کرنے اور مشغولیت میں کمی کرنے کا حکم دے۔

طالب علم کے سامنے ایک کی دوسرے پر فضیلت بیان نہ کرے جبکہ سب کے سب صفات میں مساوی ہوں، کیونکہ اس کی وجہ سے بسا اوقات ان کے دل متوحش اور ان کے قلوب متنفر ہو جاتے ہیں۔

وہ طلبہ کی بھلائی میں، ان کے قلوب کو مطمئن کرنے میں اور ان کا تعاون کرنے میں حتی الامکان کوشاں رہے، جب کوئی طالب علم اپنی عادت سے زائد غیر حاضر ہو جائے تو اس کے متعلق دریافت کرے، اگر اس کی کوئی خبر نہ ملے، اس کے پاس خبر بھیجے، یا خود اس کے گھر جائے اور یہ زیادہ بہتر ہے۔

طالب علم کے ساتھ اور ہر رہنمائی طلب کرنے والے کے ساتھ تواضع سے پیش آئے[۱]، چنانچہ حدیث میں ہے کہ "**لینوا لمن تعلمون ولمن تتعلمون منه**"[۲] (اس شخص کے ساتھ نرمی اختیار کرو جس کو تم علم سکھا رہے ہو یا جس سے علم سیکھ رہے ہو)۔

دوم: متعلم کے آداب:

یہ آداب یا تو خود اس کی ذات، استاد یا اس سبق کے ساتھ متعلق ہوں گے۔

اس کی ذات سے متعلق آداب:

۱۵-الف- وہ اپنے دل کو پاک وصاف رکھے تاکہ اس کی وجہ سے اس کا قلب علم کے قبول کرنے اور یاد کرنے کے لائق ہو جائے، علم حاصل کرنے میں اللہ تعالیٰ کی رضا مندی، اس پر عمل اور شریعت کا احیاء مقصود ہو، اغراض دنیوی مقصود نہ ہوں، کیونکہ علم ایک عبادت

---

(۱) تذکرہ السامع والمتکلم ص/۴۷، اور اس کے بعد کے صفحات، احیاء علوم الدین ۱/۶۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۹ء، المجموع ۱/۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "لینوا لمن تعلمون......" کو عراقی نے احیاء علوم الدین احادیث کی تخریج کے سلسلہ میں اپنی شرح الاتحاف ۸/۷ ۲ میں اس کو ابن سنی کی طرف منسوب کیا ہے کہ انہوں نے ریاضۃ المتعلمین میں لکھا ہے اور کہا ہے سند ضعیف ہے۔

ہے، تو جب قبل سے ہی نیت میں خلوص ہوگا تو اس کی برکت بڑھتی رہے گی، اور اگر رضاء الٰہی کے علاوہ کوئی مقصد ہو تو وہ ضائع ہوگا اور اس کا معاملہ خسارہ میں پڑ جائے گا۔

ب- اپنی جوانی اور زندگی کے اوقات تحصیل علم میں صرف کرے، اور جو رزق میسر ہو اس پر قناعت کرے خواہ وہ کم ہی کیوں نہ ہو، اور اسی لباس پر قناعت کرے جس سے اس کی پردہ پوشی ہو سکے۔

ج- وہ اپنے رات و دن کے اوقات کو تقسیم کر کے اس سے فائدہ اٹھائے۔

د- وہ کم سوئے تا آنکہ کم سونا اس کے بدن اور اس کے ذہن کے لئے مضر نہ ہو، جب اس میں سے کوئی چیز اس کو تھکا دے یا کمزور کر دے، تو اسے اپنی ذات اور اپنے قلب و ذہن کو آرام دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اپنے آپ کو ہر حال میں تقویٰ کا پابند بنائے اور اپنے کھانے پینے اور لباس و مکان میں حلال کی کوشش کرے[1]۔

استاد کے ساتھ متعلم کے آداب:

١٦- الف- طالب علم کے لئے مناسب ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے کہ وہ کس سے علم حاصل کرے، کیونکہ بعض بزرگوں نے فرمایا ہے کہ یہ علم دین ہے تو دیکھ کہ کس سے تم اپنا دین حاصل کر رہے ہو۔

ب- وہ اپنے استاد کے احکام کا فرماں بردار ہو، اور جن باتوں میں وہ اعتماد کر رہے ہوں ان میں ان کی رضامندی کی کوشش کرتا رہے، لہذا ان کا خوب احترام کرے اور ان کی خدمت کر کے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کر لے، اور یہ سمجھ لے کہ اس کا اپنے استاد کی تواضع کرنا عزت ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ اپنے نسب اور اپنے علم کے باوجود زید بن ثابتؓ کی رکاب تھا، اور فرمایا کہ ہمیں حکم ہوا ہے کہ ہم اپنے علماء کا اس طرح احترام کریں۔

وہ اپنے شیخ سے تو اور تم سے مخاطب نہ ہو، دور سے انہیں نہ پکارے بلکہ یوں کہے یا استادی اور شیخ مکرم، اور ان کی زندگی میں ان کے لئے دعاء خیر کرتا رہے، اور ان کی وفات کے بعد ان کے رشتہ داروں اور ان کی اولاد کی خاص رعایت رکھے۔

ج- شیخ کی جانب سے جو سختی اور بے توجہی پیش آئے اس پر صبر کرے، اور یہ چیزیں اس کو اپنے شیخ کی معیت اور اس سے حسن ظن رکھنے میں مانع نہ ہو، ان کے ان افعال کی (حتی المقدور) تاویل کرے جو بظاہر صحیح کے خلاف ہو اور شیخ کی جفا کے وقت وہ پہلے معذرت کرے، کیونکہ اس کی وجہ سے شیخ کی محبت باقی رہتی ہے، اور یہ طالب علم کے لئے مفید ہے۔

د- معلم کے پاس مؤدب بیٹھے، اس کی طرف پوری طرح متوجہ رہے، اس کے ساتھ اچھی گفتگو کرے، کسی مسئلہ کی تشریح یا کسی جواب میں سبقت نہ کرے، استاد کی بات کو نہ کاٹے اور اس کے سامنے اچھے اخلاق سے پیش آئے[1]۔

دوران سبق متعلم کے آداب:

١٧- الف- پہلے وہ کلام اللہ سے شروع کرے تو اس کو خوب اچھی طرح حفظ کر لے اور اس کی عمدہ تفسیر سیکھے، اس کے تمام علوم کو حاصل کرنے کی پوری کوشش کرے۔

ب- وہ شروع شروع میں علماء کے درمیان مختلف فیہ مسائل میں

---

(١) تذکرۃ السامع والمتکلم ص ٦٧ اور اس کے بعد کے صفحات، احیاء علوم الدین ١/ ٥٥، المجموع ١/ ٣٥ طبع المکتبۃ السلفیہ المدینۃ المنورہ۔

(١) تذکرۃ السامع والمتکلم ص ٨٥ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع ١/ ٣٦، احیاء علوم الدین ١/ ٥٦، جامع بیان العلم وفضلہ ١/ ١٢٩۔

نہ الجھے، اس لئے کہ اس سے ذہن پریشان ہوجاتا ہے۔

ج- جو وہ پڑھے اسکو حفظ کرنے سے قبل اچھی طرح درست کرلے، یا تو اپنے استاد کے پاس ہی درست کرلے، یا کسی دوسرے اہل علم کے پاس ٹھیک کرلے، پھر اس کے بعد اس کو یاد کرے۔

د- درس دینے اور پڑھانے کے دوران اپنے استاد کی معیت کو اپنے لئے لازم کرے، بلکہ اگر ممکن ہو تو اس کی تمام مجلسوں میں بھی، کیونکہ اس کی وجہ سے اس کے اندر خیر اور تحصیل علم کا ہی اضافہ ہوگا۔

ھ- اپنے استاد کی مجلس کے شرکاء کا ادب بھی ملحوظ رکھے، کیونکہ یہ بھی ان کا ادب اور ان کی مجلس کا احترام ہے۔

و- جو چیز اس کے لئے مشکل ہو اس کو دریافت کرنے میں شرم نہ کرے اور جو اس کو سمجھ میں نہ آئے اس کو وہ نرمی کے ساتھ اور اچھی گفتگو اور ادب کے ساتھ سمجھ لے[1]۔

سوم: معلم اور متعلم کے درمیان مشترک آداب:

۱۸- الف- دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مناسب ہے کہ کسی ہلکی سی ذمہ داری وغیرہ کے عائد ہونے سے اپنے وظائف کو ترک نہ کرے، اگر اس کے ساتھ اس کی انجام دہی ممکن ہو، اور کسی کو تکلیف پہنچانے اور عاجز کرنے کے لئے اس سے سوال نہ کرے، کیونکہ حدیث میں ہے: "**نھی عن الغلوطات**"[2] (منع فرمایا ایسے مسائل کے دریافت کرنے سے کہ جس میں بکثرت غلطی ہوجاتی ہے)۔

(۱) تذکرۃ السامع والمتکلم ر ۱۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، احیاء العلوم الدین ۱ر ۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع ۱ر ۳۶۔

(۲) حدیث: "نھی عن الغلوطات" کی روایت ابوداؤد (۴ر ۶۵ طبع استانبول) نے حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد میں جہالت ہے جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۶ر ۳۰۱) میں ہے۔

ب- دونوں میں سے ہر ایک کو چاہئے کہ کتابیں خرید کر یا عاریت پر حاصل کرنے کی کوشش کرے، اگر عاریت پر اس کو لے تو اس کی واپسی میں دیر نہ کرے، تاکہ صاحب کتاب کا اس سے نفع اندوز ہونا فوت نہ ہوجائے، اور تاکہ وہ اس سے نفع اندوزی میں کمی نہ پڑ جائے اور تاکہ وہ دوسروں کو بطور عاریت دینے سے باز نہ آجائے۔

نووی نے فرمایا: مختار یہ ہے کہ ایسے شخص کو بطور عاریت دینا مستحب ہے، جس کو دینے میں اس کا کوئی نقصان نہ ہو، کیونکہ یہ درحقیقت علم کی اعانت ہے، علاوہ ازیں وہ فضیلت بھی ہے جو مطلق عاریت میں ہے، عاریت پر دینے والے کے احسان پر اس کا شکریہ ادا کرنا مستحب ہے[1]۔

طلوع

دیکھئے: "اوقات الصلوۃ" اور "صوم"۔

(۱) المجموع للنووی ۱ر ۳۹، تذکرۃ السامع والمتکلم ر ۱۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

طمانینۃ

تعریف:

۱ - طمانینۃ کا معنی لغت میں سکون کے ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "اطمأن الرجل اطمئنانا وطمانينة" یعنی وہ سکون پا گیا، اور اگر قلوب کو اطمینان حاصل ہوجائے اور کسی طرح کی کوئی خلش باقی نہ رہے تو کہا جاتا ہے: "اطمأن القلب"، اور اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد گرامی ہے: وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ"[1] (لیکن (یہ درخواست) اس لئے ہے کہ قلب کو (اور) اطمینان ہوجائے)، یعنی ایمان بالغیب کے بعد مشاہدہ کے ذریعہ سکون قلب حاصل ہوجائے، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيْمُوا الصَّلَاةَ"[2] (اور پھر جب تمہیں اطمینان حاصل ہوجائے تو نماز کی اقامت کرو) یعنی جب تمہارا دل مطمئن ہوجائے۔

المصباح المنیر میں ہے: "اطمأن بالموضع" یعنی وہ وہاں ٹھہر گیا اور اس کو وطن بنالیا، اور "موضع مطمئن" یعنی آرام دہ مقام۔

اصطلاح میں "طمانینۃ" اعضاء کا تھوڑی دیر سکون پالینا ہے[3]۔

اس تھوڑی دیر کی تعیین میں فقہاء کی کچھ تفصیل ہے جس کا بیان اجمالی حکم کے تحت آرہا ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۶۰۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۰۳۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "طمن"، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۱۔

متعلقہ الفاظ:

تعدیل:

۲ - تعدیل کا معنی لغت میں حکم کو قائم کرنا، پاک کرنا اور ترازو کو برابر کرنا ہے۔

اصطلاح میں حنفیہ نے تعدیل کو طمانینۃ کے معنی میں استعمال کیا ہے، اسی وجہ سے وہ تعدیل ارکان کو واجبات نماز میں شمار کرتے ہیں، اور اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ رکوع اور سجدہ میں اعضاء کا اس قدر ٹھہر جانا ہے کہ جوڑ بھی مطمئن ہوجائیں[1]۔

تو تعدیل اس معنی کے لحاظ سے طمانینۃ کا مرادف ہے۔

اجمالی حکم:

۳ - حالت نماز میں طمانینۃ کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ، حنابلہ، نیز حنفیہ میں سے ابو یوسف اور مالکیہ میں سے ابن حاجب کا مذہب ہے کہ طمانینۃ نماز کا ایک رکن ہے، اس کی دلیل ٹھیک سے نماز نہ پڑھنے والے کی حدیث ہے: "**أن رجلا دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم على النبی** ﷺ **فرد عليه، ثم قال: ارجع فصل فإنک لم تصل، فعل ذلک ثلاثا، ثم قال: والذی بعثک بالحق ما أحسن غيره، فعلمنی، فقال: إذا قمت إلى الصلاة فكبر، ثم اقرأ ماتيسر معک من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعا، ثم ارفع حتى تعتدل قائما، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا، ثم ارفع حتى تطمئن جالسا، ثم اسجد حتى**

(۱) القاموس المحیط مادہ: "عدل"، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۱۲، تبیین الحقائق ۱/ ۱۰۶۔

تطمئن ساجدا، ثم افعل ذلک فی صلاتک کلّھا"(۱) (ایک شخص نے مسجد میں آ کر نماز ادا کی، پھر آ کر نبی ﷺ کو سلام کیا، تو آپ نے اس کو جواب دیکر فرمایا: جاؤ لوٹ کر نماز پڑھو، کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی، ایسا تین مرتبہ کیا، پھر اس نے کہا کہ اس ذات کی قسم جس نے حق کے ساتھ آپ کو مبعوث فرمایا ہے، میں اس سے زیادہ اچھا نہیں کرسکتا آپ ہی سکھا دیجئے، تو آپ نے فرمایا کہ جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو تو تکبیر کہو، پھر قرآن کریم میں سے جو آسان ہو اس کو پڑھو، پھر رکوع کرو تا آنکہ حالت رکوع میں پوری طرح مطمئن ہوجاؤ، پھر اپنا سر اٹھاؤ اور مطمئن ہوکر کھڑے ہوجاؤ، پھر سجدہ کرو یہاں تک کہ سجدہ کی حالت میں مطمئن ہوجاؤ، پھر اٹھو یہاں تک کہ بیٹھنے کی حالت میں مطمئن ہوجاؤ، پھر سجدہ کرو یہاں تک کہ سجدہ کی حالت میں مطمئن ہوجاؤ پھر اپنی پوری نماز اسی طرح ادا کرو)۔

ان حضرات کے نزدیک مقام طمانینۃ رکوع اور سجدہ، رکوع سے کھڑا ہونا اور دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا ہے۔

اور ابو یوسفؒ کے علاوہ حنفیہ کا مذہب ہے کہ طمانینۃ فرض نہیں واجب ہے، اور یہ لوگ اس کا نام تعدیل ارکان رکھتے ہیں، اور جرجانی کی تحقیق کے اعتبار سے یہ سنت ہے، مگر واجب ہونا ہی صحیح ہے، یہی کرخی کی تحقیق ہے، چنانچہ ابن عابدین نے فرمایا کہ اس کے ترک سے سجدہ سہو واجب ہوجائے گا، ہدایہ میں اسی طرح ہے، کنز، وقایہ اور ملتقی میں اسی کو یقینی قرار دیا گیا ہے، اور مقتضاء دلائل بھی یہی ہے۔

ان حضرات کے نزدیک رکوع سے اٹھنے میں دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے میں بھی تعدیل کا محل رکوع اور سجدہ ہے، رکوع سے اٹھنے میں بعض حنفیہ کے نزدیک تعدیل کا واجب ہونا مختار ہے۔

ابن عابدین نے فرمایا کہ روایت اور درایت کے اعتبار سے تعدیل ارکان کا واجب ہونا ہی اصح ہے، اور قومہ وجلسہ اور ان دونوں میں تعدیل کے متعلق سنت ہونا مشہور ہے، اور اس کا واجب ہونا بھی مروی ہے، جو دلائل کے موافق ہے، اور کمال اور ان کے بعد کے متاخرین کا یہی خیال ہے۔

ابو یوسفؒ نے سب کو فرض قرار دیا ہے، اور "المجمع" اور "العین" میں اسی کو مختار قرار دیا ہے، تینوں ائمہ حنفیہ سے طحاوی نے اسی کو نقل کیا ہے، اور "الفیض" میں ہے کہ احوط یہی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک طمانینۃ میں قدرے اختلاف ہے۔

دسوقی نے فرمایا کہ اس کے فرض ہونے کو ابن حاجب نے صحیح قرار دیا ہے، اور مذہب مشہور یہ ہے کہ وہ سنت ہے، اور اسی وجہ سے زروق اور بنانی نے فرمایا کہ مشہور قول کے مطابق جو شخص طمانینۃ کو ترک کردے وہ وقت کے اندر اپنی نماز کو لوٹالے، اور ایک قول ہے کہ طمانینۃ فضیلت ہے (۱)۔

کم سے کم طمانینۃ:

۴ - جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ طمانینۃ کی کم سے کم مقدار اعضاء کا قرار پاجانا ہے۔

مالکیہ نے فرمایا کہ اس کی کم سے کم مقدار حرکت اعضاء کا تھوڑی دیر کے لئے ختم ہوجانا ہے۔

شافعیہ نے فرمایا کہ اس کی کم سے کم مقدار یہ ہے کہ نمازی اتنی دیر ٹھہر جائے کہ اس کے اعضاء مستقر ہوجائیں، اور اس کے نیچے جھکنے اوپر اٹھنے کی حرکت ختم ہوجائے۔

---

(۱) حدیث: "المسیء صلاتہ ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۷۷) اور مسلم (۱/ ۲۹۸) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۹، المجموع ۳/ ۴۰۸-۴۰۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۴، کشاف القناع ۱/ ۳۸۷، الإنصاف ۲/ ۱۱۳، تبیین الحقائق ۱/ ۱۰۶۔

نووی نے فرمایا کہ اگر وہ جھکنے میں اضافہ کردے، پھر وہ اٹھ جائے اور حرکتیں متصل ہوں، اور رکے نہیں، تو طمانینۃ حاصل نہ ہوگی، اور دیر تک جھکے رہنا طمانینۃ کے قائم مقام بالاتفاق نہیں ہوگا۔

حنابلہ نے فرمایا کہ اس کی کم سے کم مقدار سکون کا حاصل ہونا ہے، خواہ تھوڑا ہی کیوں نہ ہو، یہ صحیح مذہب ہے، اور ایک قول ہے کہ یہ واجب ذکر کے بقدر ہے، مرداوی نے فرمایا کہ دونوں صورتوں کا فائدہ اس وقت ہوگا جب وہ رکوع یا سجدہ کی تسبیح کو، یا رکوع سے اٹھنے کی حالت میں تحمید کو، یا درمیانی جلسہ میں طلب مغفرت کو بھول جائے، یا لکنت کی وجہ سے یا گونگا پن ہونے کی وجہ سے اس سے عاجز رہ جائے، یا اس کو وہ جان کر چھوڑ دے، اور ہم نے کہا کہ وہ سنت ہے، اور وہ اتنی دیر ٹھہر گیا کہ اس سے زیادہ کی اس کے لئے گنجائش نہ تھی تو پہلی صورت میں اس کی نماز درست ہوگی، اور دوسری صورت میں نہیں۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ طمانینۃ کی کم سے کم مقدار ایک تسبیح کے بقدر اعضاء کا ٹھہر جانا ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صلوۃ" میں ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

طمث

دیکھئے: "حیض"۔

طہارۃ

تعریف:

۱ - طہارت: لغت میں طہارت کا معنی پاکیزگی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "**طهر الشئ**" ہاء کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ، "**يطهر**" ہاء کے ضمہ کے ساتھ، دونوں صورتوں میں مصدر طہارۃ ہے، اور اس کا اسم "**الطهر**" طاء کے ضمہ اور ہاء کے سکون کے ساتھ ہے، اور باب تفعیل سے "**طهّره تطهيراً**" اور باب تفعل سے "**تطهر بالماء**" یعنی پانی کے ذریعہ پاکی حاصل کی، اور "**هم قوم يتطهرون**" (یعنی وہ ایسے لوگ ہیں جو نجاست سے خوب پاکی حاصل کرتے ہیں) اور "**رجل طاهر الثياب**"، یعنی پاکیزہ شخص [1]۔

شریعت میں طہارت مخصوص اعضاء کو مخصوص انداز میں دھونا ہے [2]۔

اور تعریف اس طرح بھی کی گئی ہے، حدث یا خبث کا زائل ہوجانا، یا حدث کا ختم کرنا، یا نجس کا ازالہ کرنا، یا جو ان دونوں کے ہم معنی ہو، یا جو ان دونوں کی طرح ہو ان کا ازالہ کرنا [3]۔

مالکیہ نے کہا کہ وہ ایک حکمی صفت ہے جو اس کے ساتھ متصف ہونے والے کے لئے اس کے ساتھ یا اس میں یا اس کے لئے نماز کی

(۱) مختار الصحاح مادہ: "طہر"۔
(۲) التعریفات للجرجانی ر ص ۱۴۲ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔
(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ص ۱۱، کفایۃ الأخیار للحصنی ر ص ۶، کشاف القناع ۱ / ۲۴۔

اباحت ثابت کرتی ہے، تو پہلی دونوں صورتیں کپڑہ اور مکان کے لئے ہیں، اور آخری صورت اس شخص کے ساتھ متعلق ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-غسل:

۲-غسل: غین کے فتحہ کے ساتھ غَسل کا مصدر ہے، اور "الغسل" ضمہ کے ساتھ (بفتح العین) کا اسم ہے، اور اغتسال سے ماخوذ ہے، اور فقہاء اکثر اس کو "اغتسال" سے ہی استعمال کرتے ہیں۔

اور اس کی تعریف لغت میں یوں کرتے ہیں: یہ پانی کو کسی چیز پر مطلق بہانا ہے۔

اور شریعت میں یہ نیت کے ساتھ تمام بدن پر پانی بہانا ہے [۲]۔

طہارت غسل سے عام ہے۔

ب-تیمّم:

۳- لغت میں تیمّم کا معنی مطلق ارادہ کرنا ہے، اور شریعت میں پاک مٹی کا ارادہ کرنا اور حدث کو زائل کرنے کے لئے اس کو مخصوص طریقہ سے استعمال کرنا ہے [۳]۔

اور تیمّم طہارت سے خاص ہے۔

(۱) اسہل المدارک شرح ارشاد السالک للکشناوی ۱/ ۳۴۔

(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح، مغنی المحتاج ۱/ ۶۸، نیز دیکھئے: مراقی الفلاح ر ص ۵۲، القلیوبی ۱/ ۶۱، کشاف القناع ۱/ ۱۳۸۔

(۳) التعریفات للجرجانی ر ۷۱ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

ج-وضوء:

۴- وضوء واؤ کے ضمہ کے ساتھ فعل کا نام ہے، اور وہ اعضاء مخصوصہ پر پانی کا استعمال کرنا ہے، اور اس جگہ یہی مراد ہے، اور واؤ کے فتحہ کے ساتھ وہ پانی ہے جس سے وضو کیا جائے، اور یہ "وضائۃ" سے ماخوذ ہے، جو خوبصورتی، پاکیزگی اور گناہ کی تاریکی سے روشنی کا نام ہے۔

شریعت میں وضوء، نیت کے ساتھ شروع کئے گئے مخصوص اعمال کا نام ہے [۱]۔

اور طہارت اس سے عام ہے۔

طہارت کی تقسیم:

۵- طہارت کی دو قسمیں ہیں: حدث سے پاکی حاصل کرنا، اور نجاست سے پاکی حاصل کرنا، یعنی حکمیہ اور حقیقیہ۔

حدث وہ حالت ہے جو شرعی طور پر طہارت کو ختم کردیتی ہے، یعنی طہارت کے ساتھ اگر حدث مل جائے تو وہ اس کو ختم کردے، اور اگر طہارت سے نہ ملے تو وہ اسی طرح رہ جائے۔

اس کی بھی دو قسمیں ہیں حدث اصغر اور حدث اکبر، حدث اکبر جنابت، حیض اور نفاس ہے، اور حدث اصغر پیشاب، پاخانہ، ریح، مذی، ودی، منی کا بلا لذت نکل جانا اور ہادی ہے، ہادی وہ پانی ہے جو بوقت ولادت عورت کی شرمگاہ سے نکلتا ہے۔

نجس (جس کو خبث بھی کہا جاتا ہے)، ایسی نجاست ہے جو کسی انسان، یا کپڑا یا جگہ کے ساتھ قائم ہے۔

اور ان دونوں میں سے پہلی قسم یعنی حدث اصغر اور حدث اکبر سے طہارت حاصل کرنے کی مشروعیت اللہ تعالی کے اس فرمان سے

(۱) الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۳۹ طبع محمد علی صبیح وأولادہ۔

ثابت ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْآ إِذَا قُمْتُمْ إِلٰى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وَجُوْهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ"[1] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)، اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا تقبل صلاة بغير طهور"[2] (بلا طہارت نماز مقبول نہیں)۔

دوسری قسم یعنی جسم، کپڑا اور نماز پڑھی جانے والی جگہ کا نجاست سے پاک ہونا ہے، اس کی مشروعیت کی دلیل اللہ کا فرمان ہے: "وَثِيَابَکَ فَطَهِّرْ"[3] (اور اپنے کپڑوں کو پاک رکھئے) اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "و إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا"[4] (اور تم حالت جنابت میں ہو تو (سارا جسم) پاک صاف کرلو)، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَعَهِدْنَا إِلٰى اِبْرَاهِيمَ وَ اِسْمَاعِيْلَ اَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِيْنَ وَالْعَاكِفِيْنَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُوْدِ"[5] (اور ہم نے ابراہیم اور اسماعیل کی طرف حکم بھیجا کہ تم دونوں میرے گھر کو پاک صاف رکھو، طواف کرنے والوں، اعتکاف کرنے والوں رکوع کرنے والوں اور سجدہ کرنے والوں کے لئے) اور نبی علیہ السلام کا فرمان ہے "اغسلى عنک الدم و صلى"[6] (خون کو دھوکر نماز پڑھ لو)۔

لہٰذا ان سب سے طہارت حاصل کرنا نماز صحیح ہونے کے لئے

(۱) سورۂ مائدہ/۶۔

(۲) حدیث: "لا تقبل صلاة بغير طهور" کی روایت مسلم (۱/۲۰۴) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ مدثر/۴۔

(۴) سورۂ مائدہ/۶۔

(۵) سورۂ بقرہ/۱۲۵۔

(۶) حدیث: "اغسلى عنک الدم وصلى" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۰۹) اور مسلم (۱/۲۶۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

شرط ہے[1]۔

اور طہارت حکمیہ (یعنی حدث سے پاکی حاصل کرنا) کی تفصیل "حدث"، "وضوء"، "جنابة"، "حیض" اور "نفاس" میں ہے۔

کن چیزوں کے لئے طہارت حقیقی شرط ہے:

۶ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نماز صحیح ہونے کے لئے نمازی کا بدن، اس کے کپڑے اور جگہ کا نجاست سے پاک ہونا ضروری ہے، اس کی دلیل سابقہ فقرہ میں گذر چکی۔

نیز اعرابی والی حدیث جس میں نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "صبوا عليه ذنوبا من ماء"[2] (اس پر ایک ڈول پانی ڈال دو)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر یاد ہو اور قدرت بھی ہو تو وہ واجب ہے، اور اگر بھول جائے یا قدرت نہ ہو تو سنت ہے۔

مذہب کا معتمد قول یہ ہے کہ جس شخص کو نجاست کا حکم معلوم ہو یا واقف ہو اور وہ اس کے دور کرنے پر قادر ہو پھر بھی اس کے ساتھ عمداً نماز پڑھ لے، تو وہ شخص بہرصورت نماز لوٹائے گا، اور جو شخص نجاست کے ساتھ بھول کر یا اس سے ناواقف ہو کر یا اس کے ازالہ سے عاجز

(۱) المصباح المنیر، الاختیار شرح المختار ۱/۴۳ طبع مصطفی الحلبی، مراقی الفلاح ص۵۹، ۶۰، فتح القدیر والعنایۃ بہامشہ ۱/۱۵۱-۱۷۹، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/۴۴، ۷۵-۱۷۶، جواہر الإکلیل ۱/۳۸، الشرح الکبیر ۱/۳۳، ۲۰۰، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۶۶-۶۷، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/۱۶۹-۱۷۰، المغنی لابن قدامۃ مع الشرح ۱/۲۶۰، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/۳۶-۹۸، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/۷۳-۱۲۰-۱۲۷، تحقیق ڈاکٹر محمد سلیمان الأشقر طبع الفلاح۔

(۲) حدیث: "صبوا عليه "ذنوبا من ماء" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۶۵) نے کی ہے، اور اس کی اصل بخاری (فتح الباری ۱/۳۲۳) اور مسلم (۱/۲۳۶) میں ہے۔

ہونے کی حالت میں نماز پڑھ لے تو وقت کے اندر لوٹائے گا[1]۔

نماز جنازہ کے لئے بھی طہارت حقیقی ضروری ہے، اور یہ نمازی کے ساتھ ساتھ میت کے لئے بھی شرط ہے[2]۔

اسی طرح سجدۂ تلاوت میں بھی طہارت حقیقی شرط ہے[3]۔

طواف کے لئے طہارت حقیقی کے شرط ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ شرط ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**الطواف بالبيت بمنزلة الصلاة إلا أن الله قد أحل فيه المنطق،فمن نطق فلا ينطق إلا بخير**"[4] (بیت اللہ کا طواف نماز کے درجہ میں ہے، مگر اللہ تعالی نے اس میں گفتگو کرنا حلال کر دیا ہے، لہذا جو شخص گفتگو کرے تو وہ صرف اچھی گفتگو کرے)۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۱ر ۴۳، مراقی الفلاح ر ۱۱۲-۱۱۳، فتح القدیر ۱ر ۱۳۲-۱۳۳، جواہر الإکلیل ۱ر۱۱، الشرح الکبیر ۱ر ۶۵-۶۹، العدوی علی الخرشی ۱ر ۱۰۳، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۱ر۱۹۱-۱۹۲، المہذب ۱ر۶۶-۶۹، الإقناع للشربینی الخطیب ۱ر ۱۷۰-۱۷۵، المحلی علی المنہاج ۱ر ۱۸۰، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۱ر ۱۳۷-۱۴۷۔

(۲) مراقی الفلاح ر ۳۱۸-۳۱۹، فتح القدیر ۱ر۱۷۹، أسہل المدارک ۱ر۶۷، جواہر الإکلیل ۱ر ۶۸، الشرح الکبیر ۱ر ۲۰۱، نہایۃ المحتاج ۳ر ۲۴، القلیوبی، وعمیرہ ۱ر ۳۳۴، المہذب ۱ر۱۳۹، الإقناع ۱ر ۱۷۰، ۲ر ۶۷، کشاف القناع ۲ر ۱۱۸، منار السبیل ۱ر ۱۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱ر ۶۶۰، ۲ر ۳۵۰ طبع، دار الکتاب العربی۔

(۳) مراقی الفلاح ر ۲۶۰، الاختیار شرح المختار ۱ر ۴۳، ۴۷، فتح القدیر ۱ر ۱۷۹-۳۹۲، المہذب ۱ر ۶۶-۶۹-۹۳، منہاج الطالبین ۱ر ۱۷۹-۱۸۰-۲۰۸، أسہل المدارک ۱ر ۱۷۵-۱۷۶، ۳۰۸-۳۰۹، جواہر الإکلیل ۱ر ۳-۳۸-۷۱، الشرح الکبیر ۱ر ۲۰۰-۲۰۱، ۳۰۷، منار السبیل ۱ر ۷۰، ۱۱۴، نیل المآرب ۱ر ۱۲۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۱ر ۶۵۰-۶۶۰۔

(۴) حدیث: "الطواف بالبيت بمنزلة الصلاة....." کی روایت ترمذی (۳ر ۲۸۴) اور حاکم (۲ر ۲۶۷) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، الفاظ حاکم کے ہیں اور انہوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ طواف کے لئے طہارت حقیقی شرط نہیں ہے۔

طحطاوی نے فرمایا کہ اکثر حضرات کی رائے یہ ہے کہ وہ سنت مؤکدہ ہے[1]۔

صرف شافعیہ نے جمعہ کے خطبہ میں طہارت حقیقی کو شرط قرار دیا ہے[2]۔

نجاستوں کو پاک کرنا:

۷-عینی نجاست کسی طرح پاک نہیں ہوسکتی، کیونکہ اس کی ذات ہی نجس ہے، بخلاف ناپاک ہوجانے والی چیزوں کے، کیونکہ یہ ایسی چیزیں ہیں جو دراصل پاک تھیں، مگر نجاست ان کو لاحق ہوگئی ہے، چنانچہ ان کو پاک کرنا ممکن ہے[3]۔

بعض اشیاء کی نجاست پر فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض میں ان کا اختلاف ہے۔

جن چیزوں کی ناپاکی پر فقہاء کا اتفاق ہے وہ بہتا ہوا خون، مردار، پیشاب اور آدمی کا پاخانہ ہے[4]۔

جن میں فقہاء کا اختلاف ہے، وہ کتا اور خنزیر ہے، جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ خنزیر نجس ہے، اور اسی طرح

(۱) مراقی الفلاح ر ۳۹۷، فتح القدیر ۲ر ۲۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۳۱، المحلی علی المنہاج ۲ر ۱۰۳، کشاف القناع ۲ر ۴۸۵، المغنی ۳ر ۳۷۷۔

(۲) المحلی علی المنہاج ۱ر ۲۸۱، البجیرمی علی الخطیب ۲ر ۱۷۹ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۵۱ء۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۶۰، کشاف القناع ۱ر ۲۹۔

(۴) حاشیۃ ابن عابدین ۱ر ۲۱۲، تبیین الحقائق ۱ر ۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۱ر ۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۴۹-۵۳-۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۱ر ۲۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱ر ۱۹۲-۱۹۳۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کتا نجس ہے، اور حنفیہ کا قول صحیح یہ ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے، ہاں صرف اس کا گوشت ناپاک ہے۔

کون چیزیں نجس ہیں اور کون نہیں؟ ان کی معرفت کے لئے دیکھی جائے اصطلاح ''نجاسۃ''۔

نجاستوں سے پاکی حاصل کرنے میں نیت کرنا:

۸- فقہاء کا اتفاق ہے کہ نجاستوں سے پاکی حاصل کرنے میں نیت کی ضرورت نہیں، لہذا نجاست حقیقیہ سے طہارت حاصل کرنے میں بھی نیت ضروری نہ ہوگی، اور محل نجاست کو بلا نیت دھو دینے سے پاک ہوجائے گا، کیونکہ نجاستوں سے پاکی حاصل کرنا ابواب ترک میں سے ہے، تو اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہ ہوگی، جیسا کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی علت بیان فرمائی ہے۔

اس وجہ سے کہ نجاست کو زائل کرنا امر تعبدی ہے، اس کا معنی نا قابل فہم ہے۔

حنفیہ میں سے بابرتی نے فرمایا کہ پانی ذاتی طور پر پاک ہے، تو جب وہ شئ ناپاک سے مل جائے تو وہ اس کو پاک کردے گا، خواہ استعمال کرنے والا اس کی نیت کرے یا نہ کرے، مثلاً ناپاک کپڑا[1]۔

طہارت کس چیز کے ذریعہ حاصل ہوگی:

۹- فقہاء کا اتفاق ہے کہ مطلق پانی نجاست حکمیہ اور نجاست حقیقیہ کو زائل کردینے والا ہے، باری تعالی کا ارشاد گرامی ہے: ''وَيُنَزِّلُ

(۱) العنایۃ بہامش فتح القدیر ۱/۲۱ طبع الأمیریہ ۱۳۱۵ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۷۸، المہذب ۱/۲۱، کشاف القناع ۱/۸۶۔

عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُمْ بِهِ''[1] (اور آسمان سے تمہارے اوپر پانی اتار رہا تھا کہ اس کے ذریعہ سے تمہیں پاک کردے) اور حضرت اسماء کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''**جاء ت امرأة إلى النبي** ﷺ **فقالت: إحدانا يصيب ثوبها من دم الحيضة، كيف تصنع به؟ قال: تحته ثم تقرصه بالماء، ثم تنضحه، ثم تصلي فيه**''[2] (ایک عورت نے نبی ﷺ کی خدمت میں آکر کہا کہ جب ہم میں سے کسی کے کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے تو وہ کیا کرے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسے وہ کھرچ دے، پھر پانی سے دھودے، پھر جھاڑ کر اس میں نماز پڑھ لے)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے کہ مطلق پانی سے پاکی حاصل کرنا جائز ہے، اور ہر اس سیال چیز سے بھی جائز ہے جو زائل کرنے والی ہو، جیسے سرکہ اور گلاب کا پانی وغیرہ، ایسی چیزوں سے کہ اس کو نچوڑا جائے تو وہ نچڑ جائے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: ''**ماكان لإحدانا إلا ثوب واحد تحيض فيه، فإذا أصابه شيء من دم قالت بريقها، فقصعته بظفرها، أى حكته**''[3] (ہم میں سے بعض کو ایک ہی کپڑا ہوتا تھا جس میں انہیں حیض آجاتا تو اگر کچھ خون لگ جاتا تو اسے وہ اپنے تھوک سے مغلوب کردیتی، پھر اس کو اپنے ناخن سے ختم کردیتی، یعنی کھرچ دیتی تھی)۔

اور اس وجہ سے کہ وہ ذاتی طور پر زائل کرنے والا ہے، لہذا وہ پانی کی طرح یقیناً طہارت کا فائدہ دے گا، بلکہ اس سے زیادہ بہتر ہے،

(۱) سورۂ انفال/۱۱۔

(۲) حدیث اسماءؓ: ''جاء ت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: إحدانا يصيب ثوبها من دم الحيضة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۳۱) اور مسلم (۱/۲۴۰) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث عائشہؓ: ''ماكان لإحدانا إلا ثوب واحد تحيض فيه......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۱۳) نے کی ہے۔

کیونکہ وہ بہ نسبت پانی کے زیادہ زائل کرنے والا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ہمیں معلوم ہے، اور ہم بدیہی طور پر جانتے ہیں کہ سیال چیز ہر دفعہ کچھ نہ کچھ نجاست کو ضرور زائل کرتی ہے، اسی لئے اس سے پانی کا رنگ بدل جاتا ہے، اور نجاست ختم ہوجانے والی شئی ہے، کیونکہ وہ ختم ہوجانے والے جوہر سے مرکب ہے، لہذا جب اس کے اجزاء ختم ہوجائیں گے تو محل یقیناً پاک ہوجائے گا، کیونکہ وہ اب نجاست سے متصل نہیں رہا[۱]۔

شراب کی ماہیت کے بدل جانے کے بعد اس کے پاک ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، لہذا شراب جب از خود سرکہ بن جائے تو وہ پاک ہوجائے گی، کیونکہ اس کی ناپاکی اس کے اندر پیدا ہوجانے والی نشہ آور شدت کی بنا پر ہے اور وہ یقیناً زائل ہوچکی ہے، اس کے بعد کوئی اور نجاست اس کے ساتھ متصل نہیں رہی، تو اس کا پاک ہونا ضروری ٹھہرا، مثلاً پانی جب کسی تغیر کی بنا پر ناپاک ہوجائے، پھر اس کا تغیر از خود ختم ہوجائے[۲]۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ مردار کی کھال دباغت کے بعد پاک ہوجاتی ہے[۳]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إذا دبغ الإهاب فقد طهر**"[۴] (جب کھال کو دباغت دی جائے تو وہ پاک ہوجائے گی)۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک نہ ہوگی،[۱] اس لئے کہ عبداللہ بن عکیم سے مروی ہے: "**أتانا كتاب رسول الله ﷺ - بأرض جهينة، قال: و أنا غلام - قبل وفاته بشهر أو شهرين: أن لاتنتفعوا من الميتة بإهاب ولاعصب**"[۲] (ہمارے پاس جہینہ کی سرزمین میں رسول اللہ علیہ السلام کا خط آپ علیہ السلام کی وفات سے ایک یا دو مہینہ پہلے پہنچا (اس وقت میں نوجوان تھا) کہ مردار کی کھال اور اس کے پٹھوں سے فائدہ نہ اٹھاؤ)۔

حنفیہ نے رگڑ دینے، کھرچ دینے، خشک ہوجانے اور عین شئ کے بدل جانے کو پاک کرنے والا شمار کیا ہے، لہذا موزہ اور جوتا جب ذی جرم نجاست کے ساتھ ملوث ہوجائے تو رگڑ دینے سے پاک ہوجائے گا، خشک منی کھرچنے سے، تلوار اور ہتھیار وغیرہ پوچھنے سے اور ناپاک زمین خشک ہوجانے سے پاک ہوجائے گی، خنزیر اور گدھا اصل کے بدل جانے سے پاک ہوجائیں گے، مثلاً وہ نمک کی کان میں گر کر نمک ہوجائیں[۳]۔

کس پانی سے پاکی حاصل کرنا جائز ہے اور کس سے ناجائز:

۱۰- پانی کے ذریعہ پاکی حاصل کرنا اور نجاست حکمیہ وحقیقیہ کا زائل کرنا، جائز ہونے اور ناجائز ہونے کے اعتبار سے فقہاء نے اس کی چند قسمیں بیان فرمائی ہیں۔

---

(۱) فتح القدیر ۱/۱۳۳، تبیین الحقائق ۱/۶۹، ۷۰، الشرح الکبیر ۱/۳۳، ۳۴، القلیوبی وعمیرہ ۱/۱۸ کشاف القناع ۱/۲۵، ۱۸۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۰۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲، القلیوبی وعمیرہ ۱/۲۷ کشاف القناع ۱/۱۸۶، ۱۸۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۰۹، القلیوبی وعمیرہ ۱/۲۷، ۳۷۔

(۴) حدیث: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر" کی روایت مسلم (۱/۲۷۷) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۴، کشاف القناع ۱/۵۴۔

(۲) حدیث عبداللہ بن عکیمؓ: "أتانا كتاب رسول الله ﷺ ......" کی روایت احمد (۴/۳۱۰) نے کی ہے اور ایسا ہی ان کے علاوہ نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱/۴۷، ۴۸) میں اس کو ذکر کر فرما کر اس کی سند میں اور متن میں اضطراب ہونے کا تذکرہ کیا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۱/۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

الف-ایک وہ پانی ہے جو خود پاک ہے، پاک کرنے والا ہے اور مکروہ نہیں ہے، یہ مطلق پانی ہے، یعنی وہ پانی جو اپنی فطرت پر باقی ہو یا اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز نہ ملی ہو جس سے وہ مقید ہو جائے۔

باتفاق فقہاء مطلق پانی نجاست حکمیہ وحقیقیہ کو زائل کر دیتا ہے، اور جمہور کے نزدیک اسی کے ساتھ وہ پانی بھی ملحق ہے جو زیادہ دنوں تک ٹھہرے رہنے کی وجہ سے متغیر ہو گیا ہو، یا ایسی چیز سے متغیر ہو گیا ہو جو اسی سے پیدا ہوئی ہو مثلاً کائی [(۱)]۔

ب-وہ پانی جو پاک ہے پاک کرنے والا ہے لیکن مکروہ ہے، اور اس قسم کو ہر مذہب والے نے پانی کی ایک قسم کے ساتھ خاص کیا ہے۔

حنفیہ نے اس کو اس پانی کے ساتھ خاص فرمایا ہے جس سے کسی جانور نے پیا ہو، مثلاً گھریلو بلی، کھلی ہوئی مرغی، شکاری پرندے، سانپ اور چوہا بشرطیکہ وہ تھوڑا پانی ہو، اور اصح یہ ہے کہ وہ مکروہ تنزیہی ہے اور امام کرخی کی یہی رائے ہے، اس کی دلیل یہ بیان فرمائی کہ یہ سب نجاستوں سے گریز نہیں کرتے، پھر یہ کراہت اس وقت ہے جب مطلق پانی موجود ہو، ورنہ اس میں بالکل کراہت نہیں ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جب پانی کو نجاست حقیقیہ کو زائل کرنے یا نجاست حکمیہ کو ختم کرنے کے لئے استعمال کر لیا جائے، تو پھر اسی کو حدث سے پاک ہونے کے لئے استعمال کرنا مکروہ ہے، مثلاً وضو اور مستحب غسل، ہاں نجاست حقیقیہ کو زائل کرنے کے لئے مکروہ نہیں ہے، اور مکروہ ہونے میں دو امور کی قید ہے، ایک یہ کہ مستعمل پانی کم ہو جیسے وضو اور غسل کے برتن کے برابر، دوسرا یہ کہ اس کے علاوہ پانی موجود ہو، ورنہ کوئی کراہت نہیں ہے، اسی طرح ان کے نزدیک وہ کم پانی بھی مکروہ ہے، جو وضو یا غسل کے برتن کے برابر ہو یا اس سے کم ہو، جبکہ اس میں کوئی معمولی نجاست مثلاً ایک قطرہ مل جائے اور اس کو متغیر نہ کر سکے، دسوقی نے فرمایا کہ کراہت میں سات چیزوں کی قید ہے، یہ کہ وہ پانی جس میں نجاست مل گئی ہے کم ہو، اور یہ کہ وہ نجاست جو اس میں مل گئی ہے وہ ایک قطرہ یا اس سے کچھ زائد ہو، اور یہ کہ وہ اس کو متغیر نہ کر سکے اور یہ کہ اس کے علاوہ پانی موجود ہو، اور یہ کہ اس کا کوئی مادہ نہ ہو جیسے کنواں، اور یہ کہ وہ جاری نہ ہو، اور یہ کہ اس کو ایسی چیز کے لئے استعمال کیا ہو جو پاکی پر موقوف ہو، مثلاً حدث کو زائل کرنا، حکم نجاست کو ختم کرنا اور وضو یا مستحب غسل، تو اگر اس میں سے کوئی ایک قید نہ ہو تو کراہت نہ ہوگی۔

وہ پانی بھی مکروہ ہے جس میں کتا منہ ڈال دے، خواہ اس کے منہ کا ناپاکی سے محفوظ ہونا یقینی طور پر ثابت ہو، اور شراب نوش کا جھوٹا۔

شافعیہ کے نزدیک آٹھ پانی مکروہ ہے: سورج میں گرم کیا ہوا، اور سخت گرم، سخت ٹھنڈا، دیار ثمود کا پانی البتہ بئر ناقہ کا پانی مستثنی ہے، قوم لوط کے ملک کا پانی، برہوت کے کنوئیں کا پانی، سرزمین بابل کا پانی اور ذروان کے کنوئیں کا پانی۔

حنابلہ کے نزدیک وہ پانی مکروہ ہے جو تحلیل نہ ہونے والی چیز کے ملنے کی وجہ سے متغیر ہو گیا ہو، مثلاً تیل، تارکول اور کافور کا ٹکڑہ یا وہ پانی جو غصب کی ہوئی چیز، یا ناپاک چیز سے گرم کیا گیا ہو، اور وہ پانی جو بہت گرم یا بہت ٹھنڈا ہو، اور مکروہ ہونا عدم ضرورت کے ساتھ مقید ہے، اگر اس کی ضرورت ہو تو وہی متعین ہوگا اور اس کی کراہت ختم ہو جائے گی۔

اسی طرح اس کنویں کا پانی استعمال کرنا مکروہ ہے جو قبرستان میں ہو، یا غصب کی ہوئی زمین کے کنویں کا پانی ہو، یا جس کے ناپاک ہونے کا گمان ہو، اسی طرح فقہاء نے صراحت کی ہے کہ آب زمزم کو

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۳-۳۴، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۸، کشاف القناع ۱/ ۲۵۔

ازالۂ نجاست کے لئے استعمال کرنا مکروہ ہے، ہاں اس کو اشرف قرار دیتے ہوئے حدث سے پاکی حاصل کرنا مکروہ نہیں [1]۔

ج- وہ پانی جو بذات خود پاک ہو مگر پاک کرنے والا نہ ہو، حنفیہ کے نزدیک یہ ماء مستعمل ہے، انہوں نے اس کی تعریف یوں بیان فرمائی کہ وہ پانی جس سے نجاست حکمیہ کو زائل کی گئی ہو، یا بدن پر بہ نیت ثواب استعمال کیا گیا ہو، تو ایسے پانی کو نجاست حکمیہ سے پاکی حاصل کرنے میں استعمال کرنا جائز نہیں، بخلاف نجاست حقیقیہ کے، حنفیہ کے نزدیک پانی محض بدن سے جدا ہوتے ہی مستعمل ہوجائے گا خواہ وہ کسی جگہ پر نہ ٹھہرے [2]۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک یہ وہ پانی ہے جس کا مزہ یا رنگ یا بو، کسی پاک چیز کے ملنے سے اس طرح بدل گئی ہو کہ اس کو مطلق پانی نہ کہا جاسکے، شافعیہ کے نزدیک قول جدید میں وہ پانی بھی اسی طرح ہے جو طہارت فرض یا نفل طہارت کے لئے استعمال کیا گیا ہو۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے صراحت کی ہے کہ اس قسم کا پانی نجاست حقیقیہ کو بھی دور نہیں کرتا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک نجاست حقیقیہ کو ختم کردیتا ہے [3]۔

د- ناپاک پانی، یہ وہ پانی ہے جس میں کوئی نجاست گرگئی ہو اور وہ تھوڑا ہو یا زیادہ ہو، مگر نجاست کی وجہ سے متغیر ہوگیا ہو، یہ پانی بالاتفاق نہ نجاست حکمیہ سے پاک کرے گا اور نہ نجاست حقیقیہ سے [1]۔

ھ- وہ پانی جس کی پاکی میں شک ہو، پانی کی اس قسم میں حنفیہ منفرد ہیں، اور ان کے نزدیک یہ وہ پانی ہے جس میں سے خچر یا گدھے نے پیا ہو [2]۔

و- وہ حرام پانی جس سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں، اس کے متعلق حنابلہ منفرد ہیں، اور یہ ان کے نزدیک بئر ناقہ کے علاوہ ملک ثمود کے کنوئیں کا پانی ہے، اور غصب کیا ہوا پانی اور وہ پانی جس کی متعینہ قیمت حرام ہو [3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''میاہ'' میں ہے۔

محل نجاست کو پاک کرنا:

۱۱- محل نجاست کس چیز سے پاک ہوگی؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ نجاست مرئی اور غیر مرئی میں فرق کرتے ہیں۔

لہذا اگر نجاست مرئی ہو تو اس کے عین کو زائل کردینے سے محل نجس پاک ہوجائے گا، صحیح قول کے مطابق خواہ وہ ایک دفعہ دھونے کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو، اور نجاست خواہ غلیظہ ہی کیوں نہ ہو بار بار دھونا ضروری نہیں، کیونکہ اس کی ناپاکی عین کی وجہ سے ہے، تو اس کے زائل سے ہی نجاست ختم ہوجائے گی۔

ابو جعفر سے یہ مروی ہے کہ زوال عین کے بعد دو دفعہ دھویا جائے گا، اور فخر الاسلام سے مروی ہے کہ تین دفعہ دھویا جائے گا، اور نجاست کا

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱ر ۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۴۱، اور اس کے بعد کے صفحات ۴۳ تک، نہایۃ المحتاج ۱ر ۶۱، القلیوبی وعمیرہ ۱ر ۱۹، کشاف القناع ۱ر ۲۷-۲۸۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱ر ۱۳، فتح القدیر ۱ر ۵۸-۶۱۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱ر ۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۳۷-۳۸، نہایۃ المحتاج ۱ر ۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات ۶۱ تک، کشاف القناع ۱ر ۳۷۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱ر ۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۳۸، نہایۃ المحتاج ۱ر ۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱ر ۳۸۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱ر ۱۷۔

(۳) کشاف القناع ۱ر ۲۹-۳۰۔

مزہ زائل ہوجانا بھی ضروری ہے، کیونکہ اس کا باقی رہنا عین کے باقی رہنے کی دلیل ہے، نجاست کے ایسے رنگ کا باقی رہ جانا نقصان دہ نہیں جس کا ازالہ دشوار ہو، اوراسی طرح اس کی مہک ہے اگر چہ اس کا ازالہ دشوار نہ ہو۔

اور یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ پانی نجاست پر بہایا جائے یا بہتے ہوئے پانی میں اس کو دھو یا جائے۔

اگر اس کو کسی ٹب میں دھوئے تو تین دفعہ دھوکر ہر دفعہ نچوڑنے سے پاک ہوگا۔

اگر نجاست غیر مرئی ہوتو اس کی پاکی کے لئے تین دفعہ دھونا واجب ہے، اور ظاہر روایت کے اعتبار سے ہر دفعہ نچوڑنا بھی ضروری ہے تاکہ اس کے زوال کا گمان غالب ہوسکے۔

طحطاوی نے فرمایا کہ تیسری دفعہ نچوڑنے میں قدرے مبالغہ کرے تا آنکہ قطرہ ٹپکنا بند ہوجائے، اور نچوڑنے والے کی طاقت کا اعتبار ہے، دوسرے کی طاقت کا نہیں تو اگر ایسی صورت ہو کہ کوئی دوسرا آدمی اس کو نچوڑے تو قطرہ ٹپک جائے، تو اس شخص کے اعتبار سے پاک ہوگا، دوسرے شخص کے اعتبار سے نہیں، اور اگر کپڑہ کے باریک ہونے کی وجہ سے وہ اپنی پوری طاقت نہ لگا سکے، تو ایک قول ہے کہ بربنائے ضرورت پاک ہوجائے گا، یہی قول اظہر ہے، اور ایک قول ہے کہ وہ پاک نہ ہوگا، قاضی خاں نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

اور ایک روایت میں ہے کہ ایک دفعہ نچوڑ دینا ہی کافی ہے۔

پھر اس کو تین دفعہ دھونے اور نچوڑنے کی شرط اس وقت ہے جب اس کو کسی ٹب میں ڈبوئے، اور اگر جاری پانی میں اس طرح ڈبوئے کہ پانی اس کے اوپر سے بہہ جائے، یا اس پر بہت سا پانی بہایا جائے کہ اس سے متصل ہونے والا پانی نکل جائے، اور دوسرا پانی رہ جائے، تو وہ مطلق پاک ہوجائے گا، بار بار دھونے اور نچوڑ کی کوئی شرط نہیں ہوگی۔

نجاست مرئی سے ان کی مراد وہ نجاست ہے جو خشک ہونے کے بعد نظر آئے، اور نجاست غیر مرئیہ سے وہ نجاست مراد ہے جو اس کے بعد نظر نہ آئے [۱]۔

مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ بلا تعیین عدد محل نجس کو دھودینے سے وہ پاک ہوجائے گا، بشرطیکہ نجاست کا مزہ ختم ہوجائے خواہ دشوار ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ محل میں مزہ کا باقی رہنا نجاست کے باقی رہنے کی دلیل ہے، لہذا اس کا ازالہ ضروری ہے، اسی طرح رنگ اور بو کا زائل کرنا بھی ضروری ہے، بشرطیکہ وہ ممکن ہو، بخلاف اس کے کہ اس کا زائل کرنا دشوار ہو [۲]۔

شافعیہ عینی اور غیر عینی نجاستوں میں فرق کرتے ہیں۔

لہذا اگر نجاست عینی ہوتو مزہ کو زائل کرنا اور رنگ و بو کے ازالہ کی کوشش کرنا ضروری ہے، تو اگر مزہ کا زائل کرنا مشکل ہو بایں طور کہ تین مرتبہ دھونے اور کھرچنے سے بھی زائل نہ ہو، تو جب تک دشواری باقی ہے اس وقت تک معاف ہے، اور جب اس کے ازالہ کی قدرت ہوجائے تو اس کو زائل کرنا ضروری ہے، اور ایسے رنگ یا بو کا ازالہ معاف ہے جس کا ازالہ مشکل ہو، لیکن جب وہ دونوں ایک ساتھ باقی رہ جائیں تو صحیح قول کے مطابق یہ مضر ہے، کیونکہ عین نجاست کے باقی رہنے پر ان دونوں کی دلالت قوی ہے۔

اور اگر نجاست عینی نہ ہو، یعنی وہ نجاست جس کی ذات وصفات کا ادراک نہ ہوسکے، چاہے خشک ہوجانے کی وجہ سے اس کا اثر پوشیدہ ہوگیا ہو، اور اس لئے اس کا ادراک نہ ہوسکے، مثلاً پیشاب اس طرح خشک ہوجائے کہ اس کی ذات ہی ختم ہوجائے، اور اس کا نہ کوئی اثر باقی ہو اور نہ کوئی مہک، تو اس کے صفات ختم ہوگئے یا نہ ہوئے، اس

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۸۵-۸۶، ابن عابدین ۱/ ۲۱۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۸-۸۰۔

لئے کہ محل فعل ہی ایسا چکنا ہے کہ اس پر نجاست ٹھہرتی ہی نہیں، مثلاً آئینہ اور تلوار، تو اس پر ایک مرتبہ پانی کا بہہ جانا کافی ہے، چاہے کسی فاعل کے فعل سے جاری نہ ہوا ہو جیسے بارش [1]۔

اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ صاف کر کے سات مرتبہ دھونے سے ہی ناپاک جگہ پاک ہوسکتی ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کا ارشاد ہے: "أمرنا بغسل الأنجاس سبعاً"، [2] (ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم ناپاک جگہ کو سات مرتبہ دھوئیں)، اور کتا کی نجاست کے متعلق بھی یہی حکم دیا گیا ہے، لہذا اس کے ساتھ تمام ناپاک اشیاء کو ملحق کر دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ سب بھی اسی معنی میں ہیں، اور حکم اس مقام کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگا)، جس میں نص وارد ہوئی ہے، کیونکہ بدن اور کپڑے کو بھی اس حکم میں شامل کیا گیا ہے۔

بہوتی نے فرمایا کہ ایسی صورت میں دوسری چیزوں کی طرح مقام استنجاء کو بھی سات مرتبہ دھویا جائے، قاضی شیرازی اور ابن عقیل نے اس کی صراحت کی ہے، اور صالح کی روایت کے اعتبار سے احمدؒ نے بھی اس کی صراحت فرمائی ہے، مگر ابوداؤد کی روایت میں صراحت آئی ہے جس کو مغنی میں بھی اختیار کیا گیا ہے کہ اس میں تعداد واجب نہیں، اس دلیل کی بنا پر کہ نبی علیہ السلام سے اس سلسلہ میں کوئی چیز صحیح طور پر منقول نہیں، نہ تو آپ کے ارشاد گرامی سے اور نہ آپ کے فعل سے۔

اور مزہ کا باقی رہنا ان کے نزدیک نقصان دہ ہے، کیونکہ وہ بقائے

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۴۱، القلیوبی، عمیرہ ۱/ ۷۵۔

(۲) قول ابن عمرؓ: "أمرنا بغسل الأنجاس......" اور ان کا قول ان الفاظ کے ساتھ آیا ہے: "كانت الصلاة خمسين والغسل من الجنابة سبع مرار وغسل البول من الثوب سبع مرار" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۷۱) نے کی ہے، ابن قدامہ نے اسکو المغنی (۱/ ۵۴) میں ذکر کیا ہے، اور اس کے ایک راوی کے ضعف کی بنا پر اس کو معلول قرار دیا ہے۔

عین پر دلالت کرتا ہے اور اس کا ازالہ بھی آسان ہے، اسی طرح رنگ یا مہک کا باقی رہنا یا دونوں کا ایک ساتھ باقی رہنا نقصان دہ ہے، بشرطیکہ ان کا ازالہ آسان ہو، اگر یہ مشکل ہو تو نقصان دہ نہیں ہے [1]۔

اور یہ تفصیل کتا اور خنزیر کی ناپاکی کے علاوہ میں ہے، ان دونوں کی ناپاکی کے متعلق فقہاء کرام کی ایک دوسری تفصیل ہے جس کا بیان عنقریب آ جائے گا۔

شیٔ مغسول کی طہارت سے قبل اس میں استعمال کیا ہوا پانی جس چیز کو لگ جائے اس کو پاک کرنا:

۱۲ - ازالہ نجاست کے لئے استعمال کیا ہوا وہ پانی جو نجاست کسی وصف کی وجہ سے متغیر ہوگیا ہو وہ ناپاک ہے، کیونکہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إن الماء لاينجسه شی ء إلا ما غلب علی ريحه ولونه وطعمه" [2] (پانی پاک ہے اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرسکتی، مگر وہ چیز جو پانی کے مہک، رنگ اور مزہ پر غالب آجائے)، مالکیہ میں سے خرشی نے کہا ہے کہ خواہ اس میں تغیر مزہ کی وجہ سے ہوا ہو یا رنگ اور مہک کی وجہ سے ہوا ہو، چاہے یہ مشکل کیوں نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ وہ جگہ جس میں ازالہ نجاست وغیرہ کے لئے استعمال کیا ہوا متغیر پانی لگ جائے، تو وہ ناپاک ہوجائے گی، اور جمہور کی رائے کے مطابق اس کو اسی طرح پاک کیا جائے گا جس طرح کوئی دوسری ناپاک چیز پاک کی جاتی ہے۔

مگر حنابلہ جو یہ کہتے ہیں کہ ناپاک محل سات مرتبہ دھونے سے ہی

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۸۳۔

(۲) حدیث: "إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۷۴) نے ابی امامہؓ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۱۳۱) میں ذکر کیا ہے اور اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

پاک ہوتا ہے، تو ان کے نزدیک وہ محل جو (سات میں سے کسی) ایک دھون سے ناپاک ہوجائے، اس دھون کے بعد بچی رہ گئی تعداد کے برابر دھونے سے پاک ہوگا، مثلاً اگر وہ چوتھی دفعہ کی دھون کے ذریعہ ناپاک ہوگیا ہے تو تین مرتبہ اس کو دھویا جائے گا، کیونکہ ایسی نجاست ہے جو مابقیہ تعداد کے دھونے سے اپنے محل میں پاک ہوجاتی ہے، تو اس کے مثل میں اسی تعداد سے پاک ہوجائے گی۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ازالہ نجاست کے لئے استعمال کیا ہوا وہ پانی جو متغیر نہ ہوا ہو پاک ہے، دردیر نے فرمایا کہ مثلاً کپڑا یا بدن پر لگے ایک قطرۂ پیشاب کو دھویا جائے اور وہ پانی بغیر کسی تبدیلی کے اس کے پورے حصہ پر بہہ جائے، اور جدا نہ ہو تو وہ پاک ہے۔

شافعیہ کے نزدیک غیر متغیر مستعمل پانی اگر دو قلہ (مٹکے) کے بقدر ہو تو پاک ہے، اور اگر اس سے کم ہو تو اس کے متعلق شافعیہ کے تین اقوال ہیں، ان میں سے اظہر یہ ہے کہ اس کا حکم دھوئے ہوئے محل کی طرح ہے، تو اگر وہ ابھی تک ناپاک ہو تو وہ پانی بھی ناپاک ہے ورنہ پاک ہے، لیکن پاک کرنے والا نہیں ہے، اور امام شافعی کا مذہب جدید یہی ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر پاک کرنے والے پانی سے کسی نجس چیز کو دھویا جائے تو وہ متغیر ہو کر جدا ہو، یا نجاست زائل ہونے سے پہلے متغیر ہوئے بغیر جدا ہوجائے، مثلاً وہ پانی جو چھٹی مرتبہ یا اس سے کم دفعہ دھونے کے بعد جدا ہوا ہو اور وہ تھوڑا ہو تو وہ ناپاک ہے، کیونکہ وہ ایسی نجاست سے متصل ہوا ہے جس کو اس نے پاک نہیں کیا ہے۔

اگر ازالہ نجاست کے بعد تھوڑا پانی متغیر ہوئے بغیر جدا ہو، مثلاً وہ پانی جو پاک محل سے جدا ہو خواہ وہ محل پاک زمین ہو یا اس کے علاوہ تو وہ پانی اگر دو مٹکے یا اس سے زائد ہو تو وہ پاک ہے اور پاک کرنے والا ہے اور اگر اس سے کم ہے تو وہ صرف پاک ہے [1]۔

کنوئیں کو پاک کرنا:

۱۳ - اگر کنوئیں کا پانی ناپاک ہوجائے تو جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس کو پاک کرنا پانی کو زیادہ کرکے ممکن ہے، یہاں تک کہ تغیر ختم ہوجائے، اور پانی کو زیادہ کرنا اس کو چھوڑ دینے سے ہوسکتا ہے، یہاں تک کہ وہ اتنا زیادہ ہوجائے کہ وہ کثیر پانی کی حد میں داخل ہوجائے، یا اس طرح کہ اس میں پاک پانی اتنا ڈالا جائے کہ وہ کثیر پانی کی حد میں داخل ہوجائے۔

اسی طرح مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ پانی کو نکال دیا جائے، پاک کرنے کا یہ بھی ایک طریقہ ہے، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جب کنوئیں کا پانی ناپاک ہوجائے تو صرف پانی نکال کر ہی اس کو پاک کیا جاسکتا ہے [2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''آبار'' فقرہ ۲۱ اور اس کے بعد کے فقرات میں موجود ہے۔

ناپاک جگہ میں وضو اور غسل کرنا:

۱۴ - فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ناپاک جگہ میں وضو اور غسل کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں یہ خوف ہے کہ وضو کرنے والا یا غسل کرنے والا بھی ناپاک نہ ہوجائے، اور ان سب سے پرہیز

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۰، الخرشی علی خلیل ۱/ ۱۱۵، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۴، کشاف القناع ۱/ ۳۶ - ۱۸۴۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۶۸ طبع الأمیریہ ۱۳۱۵ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۶، أسنی المطالب ۱/ ۱۳، ۱۶، کشاف القناع ۱/ ۴۰۔

کرنا اچھا ہے، اور اس وجہ سے کہ اس سے وسوسہ پیدا ہوجاتا ہے[۱]، چنانچہ حدیث میں ہے "**لا یبولن أحدکم فی مستحمه، ثم یغتسل أو یتوضأ فیه، فإن عامة الوسواس منه**"[۲] (تم میں کا کوئی شخص ہرگز غسل خانہ میں پیشاب نہ کرے، پھر وہ اسی میں وضو یا غسل کرے، کیونکہ عام طور پر اسی سے وسوسہ پیدا ہوتا ہے)۔

جامد اور سیال اشیاء کو پاک کرنا:

۱۵ – فقہاء کا مذہب ہے کہ نجاست اگر ٹھوس چیز میں پڑ جائے، مثلاً جامد گھی وغیرہ میں تو نجاست اور اس کے اردگرد کو نکال کر پھینک دیا جائے، اس طرح اس کی طہارت نجاست اور اس کے آس پاس کو نکال کر پھینک دینے سے ہوگی، اور بقیہ حصہ پاک ہوجائے گا، اس لئے کہ حضرت میمونہؓ نے نبی ﷺ سے اس گھی کے متعلق دریافت کیا جس میں چوہا گر گیا تھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**ألقوها، وماحولها فاطرحوه، وکلوا سمنکم**"[۳] (اس کو پھینک دو اور اس کے اردگرد کو نکال دو اور اپنی گھی کھالو)۔

اگر سیال چیز میں نجاست پڑ جائے تو وہ ناپاک ہوجائے گی، جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق وہ کسی طرح پاک نہ ہوسکے گی اور اس کو بہا دیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: نبی ﷺ سے اس گھی کے متعلق دریافت کیا گیا جس میں چوہا گر جائے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن کان جامدا فألقوها وماحولها، وإن کان مائعا فلا تقربوه**" (اگر وہ جامد ہو تو چوہے اور اس کے اردگرد کو پھینک دو اور اگر وہ پگھلی ہوئی ہو تو اس کے قریب بھی نہ جاؤ) اور ایک روایت میں ہے: "**وإن کان مائعا فأریقوه**"[۱] (اگر وہ پگھلی ہوئی ہو تو اس کو بہا دو)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کو جوش دے کر پاک کرنا ممکن ہے، اس طرح کہ اس کو پانی میں ڈال کر جوش دیا جائے تو تیل پانی کے اوپر آجائے گا، پھر اس کو کسی چیز کے ذریعہ اٹھالیا جائے، اور اس طرح تین دفعہ کیا جائے۔

ابن عابدین نے فرمایا کہ یہ ابویوسفؒ کی رائے ہے، اور اس میں زیادہ وسعت ہے اور اسی پر فتوی ہے، اس سلسلہ میں امام محمد کا اختلاف ہے، اور حنابلہ میں سے ابوخطاب نے جس کو پسند کیا ہے وہ اسی کے قریب ہے، یہ کہ ہر وہ چیز جس کو جوش دے کر پاک کرنا ممکن ہے مثلاً تیل، تو جامد کی طرح اس کو بھی پاک کیا جائے گا، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو کثیر پانی میں اس طرح ڈبو دے کہ پانی اس کے تمام اجزاء میں پہنچ جائے، پھر اس کو چھوڑ دے تاکہ وہ پانی کے اوپر آجائے تو اس کو لے لے۔

حنابلہ کے نزدیک، جیسا کہ ابن قدامہ نے فرمایا کہ قاضی اور ابن عقیل کے قول کے مطابق سیال اشیاء میں سے کوئی چیز سوائے پانی کے کسی طرح پاک نہیں کی جاسکتی، ابن عقیل نے کہا کہ پارہ اس سے

---

(۱) ابن عابدین ۱/۲۴۰ طبع سوم المطبعۃ الکبری الأمیریہ ۱۳۲۳ھ، مراقی الفلاح ص/۱۴- ۲۰-۳۰، الاختیار شرح المختار ۱/۱۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، أسہل المدارک شرح ارشاد السالک للکشناوی ۱/۹۳-۱۱۵ دار الفکر، جواہر الإکلیل ۱/۱۶، الشرح الکبیر ۱/۱۰۰، روضۃ الطالبین ۱/۶۳ المکتب الإسلامی، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/۶۶، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/۸۶-۸۷، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/۱۴ المکتب الإسلامی۔

(۲) حدیث: "لا یبولن أحدکم فی مستحمه......" کی روایت ترمذی (۱/۳۳) اور ابوداؤد (۱/۲۹) نے حضرت عبد اللہ بن مغفل سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں اور ترمذی نے اس کو غریب قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث میمونہؓ: "أن رسول اللہ ﷺ سئل عن فأرة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۴۳) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ "أن النبی ﷺ سئل عن الفأرة......" کی روایت احمد (۲/۲۶۵) نے کی ہے۔

الگ ہے، کیونکہ وہ اتنا مضبوط اور آپس میں متصل ہوتا ہے کہ وہ جامد کے قائم مقام ہے، ابن عقیل نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نبی علیہ السلام سے اس گھی کے متعلق دریافت کیا گیا جس میں چوہا پڑ جائے، تو آپ نے فرمایا کہ: "إن كان مائعا فلا تقربوه" (اگر وہ سیال ہو تو اس کے قریب بھی نہ جاؤ)، اور اگر اس کے پاک کرنے کا کوئی طریقہ ہوتا تو اس کو بہادینے کا حکم نہ فرماتے [1]۔

ناپاک پانی کو پاک کرنا:

۱۶ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ ناپاک پانی کو اس طرح پاک کیا جائے کہ اس پر اور پانی ڈال دیا جائے، اور اس کو اتنا زیادہ کردیا جائے کہ اس کا تغیر ختم ہوجائے۔

اور اگر اس کا تغیر از خود ختم ہوجائے یا کچھ پانی کو نکالنے کے ذریعہ ختم ہوجائے، تو مالکیہ کے دو قول ہیں، ایک یہ ہے کہ پانی پاک ہوجائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ناپاک ہی باقی رہے گا، اور یہی زیادہ راجح ہے۔

دسوقی نے فرمایا کہ: نجاست تو مطلق پانی سے ہی زائل ہوتی ہے اور وہ حاصل نہ ہوا، لہذا اس وقت تک نجاست باقی رہے گی۔

دونوں اقوال کا محل وہ کثیر پانی ہے جس کا تغیر از خود یا بعض پانی کو نکالنے کے ذریعہ ختم ہوجائے، اور جو پانی کم ہو تو بلا اختلاف وہ ناپاک رہے گا۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک ناپاک پانی پاک ہوجاتا ہے، اگر اس کا تغیر پاک پانی کے ملادینے سے ختم ہوجائے، اسی طرح وہ پاک ہوجاتا ہے گارا اور مٹی ملانے سے بھی، بشرطیکہ ان دونوں کا اثر ختم

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۲، فتح القدیر ۱/ ۱۴، الشرح الکبیر ۱/ ۵۸-۵۹، المہذب ۱/ ۵۶-۵۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۷۔

ہوجائے، یعنی ان دونوں کا کوئی وصف اس میں باقی نہ رہے جس میں ان کو ڈالا گیا ہے، اور اگر (اس کے اوصاف میں سے) کوئی وصف پایا جائے تو وہ پاک نہ ہوگا، کیونکہ ان دونوں کے اثر کے ساتھ نجاست کے باقی رہنے کا احتمال ہے [1]۔

شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ پانی اگر دو قلے (مٹکے) کے بقدر ہوجائے تو وہ ناپاک نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ نجاست اس کو متغیر کردے، نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث**" [2] (جب پانی دو مٹکوں کے بقدر ہوجائے تو وہ ناپاک نہیں ہوتا)، اور نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "**إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه و طعمه ولونه**" [3] (پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی مگر یہ کہ اس کی مہک، مزہ اور رنگ پر وہ غالب ہوجائے)، اور اس وقت اس کو پاک کرنا اس کے تغیر کو زائل کرنے کے ذریعہ ہی ہوگا، خواہ اس کا تغیر از خود زائل ہوجائے جیسے زیادہ دنوں تک باقی رہنے کی وجہ سے یا زیادہ پانی اس میں ملادینے کی وجہ سے زائل ہوجائے۔

قلیوبی نے فرمایا کہ یہ صورت تغیر حسی ہے، جہاں تک تغیر فرضی کا تعلق ہے، مثلاً پانی میں کوئی ایسی نجاست پڑ جائے جس کا کوئی وصف نہ ہو تو زیادہ مخالف (صفت) کو مانا جائے گا، جیسے روشنائی کا رنگ، سرکہ کا مزہ اور مشک کی خوشبو، تو اگر اس کو وہ متغیر کردے تو وہ ناپاک ہوجائے گا، اور واقع کے موافق وصف کا اعتبار کیا جائے گا، اور اس

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۶-۴۷۔

(۲) حدیث: "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث......" کی روایت دارقطنی (۱/ ۲۱) اور حاکم (۱/ ۱۳۲) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، الفاظ دارقطنی کے ہیں اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: "الماء لا ينجسه شيء......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۲ پر گذر چکی۔

سے تغیر کے زائل ہونے کو دوسرے پانی سے اس کے مثل کے زائل ہونے سے معلوم کیا جائے گا، یا اور پانی اس میں ملا دینے کے ذریعہ ہوگا اگر حسی طور پر متغیر ہونے والے کے ساتھ ملا دیا جائے، یا اتنے زمانہ تک وہ باقی رہے کہ اہل تحقیق اس حسی شئ کے زائل ہونے کو بتادیں۔

اگر پانی کا تغیر مشک یا زعفران یا سرکہ سے زائل ہوجائے تو وہ پاک نہ ہوگا، اس لئے کہ شک ہے کہ تغیر چھپ گیا ہے یا زائل ہوا ہے، اور چھپ جانا ظاہر ہے، اور اسی کے مثل مٹی اور چونا کے ذریعہ تغیر کا زائل ہونا ہے۔

حنابلہ نے یہ صراحت کی ہے کہ اگر ناپاک پانی میں سے زیادہ مقدار نکال دی جائے، اور نکالنے کے بعد غیر متغیر کثیر پانی باقی رہ جائے تو ناپاک ہونے کی علت کے زائل ہوجانے کی وجہ سے وہ پاک ہوگا، اور وہ (علت) تغیر ہے، اور اسی طرح نکالا ہوا وہ پانی جس کا تغیر نکالنے کے ساتھ ہی ختم ہوجائے وہ پاک ہے بشرطیکہ عین نجاست اس میں باقی نہ ہو۔

پانی اگر دو مٹکوں سے کم ہو تو نجاست کے پڑتے ہی ناپاک ہوجائے گا خواہ وہ متغیر نہ ہوا ہو، اور اس کو اس طرح پاک کیا جائے گا کہ اس میں اتنا پانی ملا دیا جائے کہ وہ دو مٹکوں کے بقدر ہوجائے جبکہ اس میں کوئی تبدیلی نہ ہو، اور اگر پاک پانی اس میں ملا دینے کی وجہ سے وہ زیادہ تو کر دیا جائے مگر دو مٹکوں کے بقدر نہ ہو تو وہ پاک نہ ہوگا[۱]۔

تفصیل اصطلاح ''میاہ'' میں ہے۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ علی شرح المحلی ۱/۲۱-۲۲، الروض المربع ۱/۱۱، ۱۳، کشاف القناع ۱/۴۱-۴۲۔

مردار جانوروں کی ہڈیوں سے بنے ہوئے برتنوں کو پاک کرنا:

۱۷- ماکول اللحم ذبح کئے ہوئے جانوروں کی ہڈی سے بنے ہوئے برتن کا استعمال کرنا حلال ہے، اور وہ برتن جو غیر ماکول اللحم جانوروں سے بنائے گئے ہیں، تو اس میں قدرے اختلاف اور کچھ تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''آنیۃ'' جلد ا فقرہ/۱۰ میں اور اس کے بعد کے فقرات میں دیکھا جاسکتا ہے۔

چکنی سطح والی چیز کو پاک کرنا:

۱۸- شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر نجاست کسی چکنی چیز میں لگ جائے مثلاً تلوار اور آئینہ میں تو وہ پوچھنے سے پاک نہ ہوگا، بلکہ اس کو دھونا ضروری ہے، کیونکہ نجاستوں کے دھونے کا حکم عام ہے اور پوچھنا دھونا نہیں ہے۔

حنابلہ میں سے بہوتی نے فرمایا کہ ناپاک تلوار وغیرہ کو پوچھنے کے بعد اور دھونے سے قبل اگر اس سے کوئی ایسی چیز کاٹی جائے جس میں تری ہے جیسے خربوزہ وغیرہ، تو وہ اس کو ناپاک کردے گی، کیونکہ تری کے ساتھ نجاست متصل ہوجائے گی، تو اگر وہ چیز جو کاٹی گئی ہے تازہ ہو مگر اس میں تری نہ ہو مثلاً پنیر وغیرہ، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر اس سے کسی سوکھی ہوئی چیز کو کاٹا جائے (تو وہ ناپاک نہ ہوگی)، کیونکہ اس صورت میں نجاست وہاں تک متعدی نہیں ہوتی ہے۔

نووی نے فرمایا کہ اگر کسی چاقو پر ناپاک پانی چڑھایا جائے، پھر اس کو دھوئے تو اس کا ظاہری حصہ تو پاک ہوجائے گا، اور کیا اس کا اندرونی حصہ صرف دھونے سے پاک ہوگا یا نہیں، تا آنکہ اس پر دوبارہ پاک پانی چڑھایا جائے؟ تو اس میں دو قول ہیں، قاضی حسین

اور متولی نے یقین سے کہا ہے کہ دوبارہ پانی چڑھانا ضروری ہے، اور دھونے پر اکتفاء کرنے کو شاشی نے پسند کیا ہے، اور امام شافعیؒ کی صراحت یہی ہے [1]۔

اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ چیز جس کی سطح چکنی ہو مثلاً تلوار اور آئینہ وغیرہ، تو اگر ان کو کوئی نجاست لگ جائے تو وہ اس طرح پوچھ دینے سے پاک ہوجائیں گی کہ ان پر سے نجاست کا اثر زائل ہوجائے، کیونکہ نبی ﷺ کے اصحاب کفار کو اپنی تلواروں سے قتل کرتے، پھر ان کو پوچھ دیتے تھے اور اس کو لٹکا کر نماز پڑھتے تھے، اور اس وجہ سے کہ نجاست اس میں جذب نہیں ہوتی، اور جو اس کے ظاہر پر ہوتا ہے وہ پوچھنے سے زائل ہوجاتی ہے۔

اور کمال نے کہا تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر ناخن پر کوئی نجاست ہو اور اس کو پوچھ دے تو وہ پاک ہوجائے گا۔

لیکن اگر چکنی چیز کے ساتھ کچھ زنگ ہو جو نجاست کو جذب کرلے، یا ایسے باریک باریک سوراخ والا ہو کہ نجاست اس میں جذب ہوجاتی ہو تو وہ پانی کے بغیر پاک نہیں ہوسکتی [2]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جو چیز سخت اور چکنی ہو اور دھونے کی وجہ سے اس کے خراب ہونے کا خوف ہو جیسے تلوار وغیرہ، تو مباح خون میں سے جو اس سے لگ جائے وہ معاف ہے اگرچہ وہ زیادہ ہو، کیونکہ اس کے دھونے سے خراب ہونے کا خطرہ ہے۔

دردیر نے کہا کہ معتمد قول کے مطابق خون کو اس سے پوچھ دینا اور نہ پوچھنا برابر ہے، یعنی ان لوگوں کی رائے کے برخلاف جنہوں نے پوچھنے سے نجاست کے زائل ہونے کی علت بیان فرمائی ہے۔

دسوقی نے فرمایا کہ اس علت کے بیان کرنے سے معلوم ہوا کہ

(۱) روضۃ الطالبین ۱؍۳۰، کشاف القناع ۱؍۱۸۴-۱۸۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱؍۲۰۶، فتح القدیر ۱؍۱۳۷، الاختیار ۱؍۳۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء۔

جس کو مباح خون وغیرہ لگ جائے اگر وہ تلوار وغیرہ ہو تو پوچھنے سے معاف ہوجائے گا ورنہ نہیں اور پہلے قول کے مطابق ناخن اور بدن کو جو مباح خون لگ جائے وہ معاف نہیں ہوگا، کیونکہ ان دونوں کو دھونے سے خراب ہونے کا خطرہ نہیں ہے، اور دوسرے قول کے مطابق جو اس کو لگ جائے اسے اگر پوچھ دیا جائے تو وہ معاف ہوجائے گا۔

مالکیہ نے معاف ہونے کے لئے قید لگائی ہے کہ وہ خون مباح ہو، لہذا اگر ظلم وزیادتی والا خون ہو تو اس کا دھونا ضروری ہے۔

دسوقی نے فرمایا کہ عدوی نے کہا ہے کہ معتمد فی المذہب یہ ہے کہ مباح سے مراد حرام کے علاوہ ہے، لہذا اس میں ان جانوروں کا خون داخل ہوگا جس کا کھانا مکروہ ہے اگر تلوار سے اس کو ذبح کردیا جائے، اور مباح کی مراد وہ ہے جو درحقیقت مباح ہو، لہذا کسی عارض کی بنا پر اس کا حرام ہونا نقصان دہ نہیں ہے، مثلاً اس سے مرتد کو قتل کرنا اور امام کی اجازت کے بغیر شادی شدہ زانی کو قتل کرنا۔

اسی طرح معاف ہونے کے لئے یہ قید بھی لگائی ہے کہ وہ ایسا چکنا ہو جس میں خرابی نہ ہو، ورنہ تو معاف نہیں ہوگا [1]۔

بدن اور کپڑہ کو منی سے پاک کرنا:

۱۹-منی کے ناپاک ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ ناپاک ہے، اور شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ پاک ہے۔

اس سے پاکی حاصل کرنے کی کیفیت کے متعلق حنفیہ ومالکیہ کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر منی تر ہو اس کی جگہ دھودینے سے، اور

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱؍۷۷، جواہر الإکلیل ۱؍۱۲۔

اگر وہ خشک ہوتو اس کو کھرچ دینے سے پاکی حاصل ہوجائے گی، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے فرمایا: "کنت أفرک المنی من ثوب رسول اللہ ﷺ إذا کان یابسا، وأغسله إذا کان رطبا"[1] (میں رسول اللہ ﷺ کے لباس مبارک سے منی کو کھرچ دیا کرتی تھی اگر وہ خشک ہوتی، اور جب وہ تر ہوتی تو میں اس کو دھو دیا کرتی تھی)۔

ابن ہمام نے فرمایا کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ نبی ﷺ کے علم میں تھا بطور خاص جبکہ یہ بار بار کیا گیا، باوجودیکہ نبی ﷺ اپنے کپڑے کی طہارت پر توجہ فرمایا کرتے تھے، اور اس کی حالت خوب اچھی طرح معلوم کیا کرتے تھے۔

خشک منی کے کھرچ دینے اور تر منی دھو دینے سے حصول طہارت میں مرد وعورت کی منی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، ابن عابدین نے فرمایا کہ اس کی تائید اس حدیث صحیح سے ہوتی ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ نبی ﷺ کے لباس مبارک سے منی کو رگڑ دیا کرتی تھیں، اور درانحالیکہ آپ نماز پڑھتے تھے[2] اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وہ جماع کی وجہ سے ہی ہوتا تھا، اس لئے کہ انبیاء کو احتلام (بدخوابی) نہیں ہوتی، اور اس میں عورت کے منی کا ملنا بھی لازم ہے، لہذا عورت کی منی کا کھرچ دینے سے پاک ہوجانا بھی مذکورہ اثر کی وجہ سے ثابت ہوا، الحاق سے نہیں۔

اسی طرح ظاہر مذہب کے اعتبار سے کپڑا اور بدن کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "کنت أفرک المنی من ثوب رسول اللہ ﷺ......" کی روایت دارقطنی (۱؍۱۲۵) نے کی ہے، اور اس کی اصل مسلم (۱؍۲۳۹-۲۴۰) میں ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "أنها کانت تحت المنی من ثوب رسول اللہ ﷺ وهو یصلی......" کی روایت ابن خزیمہ (۱؍۱۴۷) نے کی ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے محل منی دھوئے بغیر پاک نہیں ہوگا[1]۔ تفصیل اصطلاح "منی" میں ہے۔

پانی کے ذریعہ زمین کا پاک ہونا:

۲۰ - اگر زمین کسی سیال چیز کے ذریعہ ناپاک ہوجائے مثلاً پیشاب اور شراب وغیرہ، تو اس کو اس طرح پاک کیا جائے کہ پانی اس پر اس طرح بہایا جائے کہ نجاست کا رنگ اور اس کی مہک ختم ہوجائے، اور بغیر کسی تغیر کے جو چیز اس سے جدا ہو وہ پاک ہے۔

جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے اور یہ اس روایت کی بنا پر ہے جس کو حضرت انسؓ نے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ: "جاء أعرابی فبال فی طائفة (ناحیة) من المسجد، فزجره الناس فنهاهم النبی ﷺ، فلما قضی بوله أمر بذنوب من ماء فأهریق علیه" (ایک دیہاتی نے آ کر مسجد کے ایک گوشہ میں پیشاب کردیا، تو لوگوں نے اس کو ڈانٹا، نبی ﷺ نے لوگوں کو منع فرمایا، جب وہ پیشاب کر چکا تو آپ نے ایک بالٹی پانی اس پر بہادینے کا حکم فرمایا، تو بہادیا گیا)، اور ایک روایت اس طرح ہے کہ آپ نے اس کو بلاکر فرمایا کہ: "إن هذه المساجد لاتصلح الشیء من هذا البول ولا القذر، وإنما هی لذکر اللہ عزوجل والصلاة وقراءة القرآن وأمر رجلاً فجاء بدلو من ماء فشنه علیه"[2] (یہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱؍۲۰۷-۲۰۸، فتح القدیر ۱؍۱۳۶-۱۳۷، الخرشی علی خلیل مع حاشیۃ العدوی ۱؍۹۲-۹۲، القوانین الفقہیہ ۴۸-۴۹ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، الإقناع للشربینی الخطیب ۱؍۱۲۳ طبع محمد صبیح، روضۃ الطالبین ۱؍۱۷، کشاف القناع ۱؍۱۹۴-۱۹۵، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱؍۷۵۳-۷۳۵ طبع المنار بمصر، طبع دوم۔

(۲) حدیث انسؓ: "جاء أعرابی فبال فی طائفة من المسجد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱؍۳۲۴) نے کی ہے، اور دوسرا لفظ مسلم (۱؍۲۳۷) کا ہے۔

مسجدیں کسی طرح پیشاب و پاخانہ کے لئے نہیں ہیں، یہ تو صرف اللہ بزرگ وبرتر کے ذکر، نماز اور تلاوت کلام اللہ کے لئے ہیں اور ایک آدمی کو حکم فرمایا تو وہ ایک بالٹی پانی لایا اور اس پر چھینٹ دیا)اور بالٹیوں کا حکم اس لئے فرمایا کہ وہ پیشاب کو ڈھک دے گا اور پیشاب اس میں ختم ہوجائے گا۔

اگر زمین پر بارش یا سیلاب کا پانی پہنچ جائے اور اس کو ڈھانک دے اور اس پر سے بہہ جائے تو یہ ایسا ہی ہے کہ اس پر پانی بہادیا جائے، کیونکہ نجاست سے پاکی حاصل ہونے کے لئے نیت ضروری نہیں ہے، اور نہ فعل ضروری ہے، تو آدمی اس پر پانی بہائے یا بغیر بہائے ہوئے ازخود بہہ جائے دونوں برابر ہیں۔

زمین پاک نہ ہوگی تا آنکہ نجاست کا رنگ اور اس کی مہک ختم ہوجائے، کیونکہ ان دونوں کا باقی رہنا بقاء نجاست کی دلیل ہے، اور اگر وہ ایسی ہو کہ مشقت کے بغیر اس کا رنگ ختم نہیں ہوسکتا تو اس کا زائل کرنا ساقط ہوجائے گا جس طرح کپڑے میں ہے، اور مہک کا بھی یہی حکم ہے [۱]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ نجاست اگر کسی نرم زمین میں لگ جائے، پھر اس پر پانی بہادیا جائے تو وہ پاک ہوجائے گی، کیونکہ وہ پانی کو جذب کرلے گی تو ظاہر زمین پاک ہوجائے گا، اور اگر وہ سخت ہو تو اس پر پانی بہادیا جائے، پھر اس گڈھے کو مٹی سے پاٹ دیا جائے جس میں وہ استعمال کیا ہوا پانی جمع ہو [۲]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/ ۳۷۷-۳۷۸-۳۷۹ طبع دار الکتاب العربی من دار الریان للتراث، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۵۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۹، المکتب الإسلامی، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/ ۳۴، دار الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۵-۶، الشرح الکبیر ۱/ ۳۳-۳۴۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۱/ ۳۲-۳۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ارض''، فقرہ/ ۳ میں ہے۔

پانی کے علاوہ وہ چیز جس سے زمین کو پاک کیا جائے:

۲۱ - امام زفرؒ کے علاوہ حنفیہ کی رائے ہے کہ زمین اگر ناپاک ہوجائے، پھر وہ سورج یا ہوا یا ان دونوں کے علاوہ اور کسی طرح خشک ہوجائے، اور اس کا اثر بھی ختم ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گی، اور اس پر نماز پڑھنا جائز ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''**أيما أرض جفت فقد ذكت**'' [۱] (جو زمین خشک ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گی)۔

مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کی صحیح ترین رائیں اور حنفیہ میں سے زفرؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ پانی کے علاوہ سے پاک نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اعرابی کے پیشاب پر ایک ڈول پانی بہانے کا حکم فرمایا: ''**أهريقوا على بوله ذنوبا من ماء، أو سجلا من ماء**'' [۲] (دیہاتی کے پیشاب پر ایک ڈول پانی بہادو)، اور امر تو وجوب کا متقاضی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ محل ناپاک ہے جو بغیر دھوئے پاک نہ ہوگا [۳]۔

(۱) حدیث: ''أيما أرض جفت فقد ذكت'' کو زیلعی نے نصب الرایہ (۱/ ۲۱۱) میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے، ''ذكاة الأرض يبسها'' اور فرمایا کہ غریب ہے، یعنی موقوف ہے، اس کی کوئی اصل نہیں ہے، پھر ذکر کیا ہے کہ ابن ابوشیبہ نے ابوجعفر محمد ابن علی پر موقوف کرتے ہوئے اسی لفظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔

(۲) حدیث: ''أهريقوا عليه ذنوبا من ماء'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۲۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/ ۴۳ طبع دار الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۵، الشرح الکبیر ۱/ ۳۳، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/ ۳۹۷-۴۰۷ طبع دار الکتاب العربی، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۵۱، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۹۹، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۵۶-۵۷، نیز دیکھئے: اصطلاح ''إحراق''، فقرہ نمبر ۵۔

تبدیلی (ماہیت) کے ذریعہ نجاست کا پاک ہونا:

۲۲ - ماہیت کی تبدیلی سے شراب کے پاک ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، لہذا شراب جب سرکہ ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گی [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "تخلیل"، فقرہ ر ۱۳، ۱۴) میں ہے۔

اور شراب کے علاوہ نجس عین کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے کہ ماہیت کی تبدیلی کے بعد وہ پاک ہوگا یا نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ تبدیلی کی وجہ سے نجس العین پاک نہ ہوگا، اس لئے کہ مروی ہے: "**نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن أكل الجلالة وألبانها**" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے "جلالہ" یعنی غلاظت کھانے والے جانوروں کے گوشت اور اس کے دودھ کے کھانے سے منع فرمایا ہے) اس کے نجاست کھانے کی وجہ سے، تو اگر تبدیلی کی وجہ سے پاک ہوجاتی تو اس سے منع نہ فرماتے۔

رملی نے فرمایا کہ: نجس العین دھونے سے قطعاً پاک نہیں ہوسکتا اور نہ ہی تبدیلی سے، جیسے کوئی مردار کسی نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائے یا اس کو جلایا جائے تو وہ راکھ ہوجائے [۳]۔

حنابلہ میں سے بہوتی نے فرمایا: کوئی نجاست آگ کے ذریعہ پاک نہیں کی جاسکتی، لہذا ناپاک گوبر کی راکھ ناپاک ہے، ناپاک تیل سے بنایا ہوا صابن ناپاک ہے، اور اسی طرح اگر کوئی کتا کسی نمک کے کان میں گر کر نمک ہوجائے، یا صابن کی کان میں گر کر صابن ہوجائے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۲۰۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۵۲، نہایۃ المحتاج ۱ر ۲۳۰، کشاف القناع ۱ر ۱۸۷۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن أكل الجلالة و ألبانها" کی روایت ترمذی (۴ر ۲۷۰) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱ر ۲۳۰۔

مگر حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بستہ خون گوشت میں تبدیل ہوجائے تو وہ نجس ہونے کے باوجود پاک ہوجائے گا، کیونکہ وہ تو خون بستہ ہونے کی بنا پر ناپاک تھا، تو جب یہ ختم ہوگیا تو وہ اپنے اصل پر لوٹ آیا جس طرح وہ کثیر پانی جو نجاست کی وجہ سے متغیر ہوگیا ہو [۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ نجس العین تبدیلی کی وجہ سے پاک ہوجائے گا، کیونکہ شریعت نے صفت نجاست کو اسی حقیقت پر مرتب کیا ہے، اور یہ حقیقت اپنے مفہوم کے بعض اجزاء ختم ہونے سے ختم ہوجاتی ہے، تو پھر جب پورے اجزاء ختم ہوجائیں تو کیا حال ہوگا۔

شریعت میں اس کی نظیر نطفۂ ناپاک ہے، اور وہ خون بستہ ہوجاتا ہے اور وہ بھی ناپاک ہے، اور یہی جب گوشت بن جاتا ہے تو پاک ہوجاتا ہے اور شیرہ پاک ہے، پھر جب وہ شراب بن جاتا ہے تو ناپاک ہوجاتا ہے، اور جب وہ سرکہ ہوجاتا ہے تو پھر پاک ہوجاتا ہے، تو ہم نے اس سے سمجھا کہ عین کی تبدیلی کی وجہ سے اس پر مرتب ہونے والے وصف کا زائل ہونا لازم آتا ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہر وہ شئ ناپاک جو آگ کے ذریعہ تبدیل ہوجائے یا اس کی وجہ سے اس کا اثر ختم ہوجائے، تو وہ پاک ہے۔

اسی طرح ان کے نزدیک عین شئ کے پلٹ جانے سے نجاست پاک ہوجاتی ہے، امام محمد و امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے، اور فتوی اسی پر ہے اور اکثر مشائخ نے اس کو پسند فرمایا ہے، مگر ابو یوسفؒ کا اس میں اختلاف ہے۔

اس کی تفریعات میں سے وہ (مسئلہ) ہے جو مجتبی سے نقل کرتے ہوئے ابن عابدین نے بیان کیا کہ اگر ناپاک تیل کو صابن میں ڈال

(۱) کشاف القناع ۱ر ۱۸۶-۱۸۷۔

دیا جائے، تو اس کے پاک ہونے کا فتوی دیا جائے گا، کیونکہ وہ متغیر ہو چکا، اور تغیر امام محمد کے نزدیک پاک کر دیتا ہے، اور عموم بلوی کی وجہ سے اس کا فتوی دیا جائے گا، اور اسی پر یہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اگر کوئی انسان یا کوئی کتا صابن کی ہانڈی میں گر کر صابن ہوجائے تو حقیقت کے بدل جانے سے پاک ہوجائے گا۔

ابن عابدین نے فرمایا کہ حقیقت بدل جانا اور متغیر ہوجانا ہی امام محمد کے نزدیک علت ہے، اور عموم بلوی کی وجہ سے اس کا فتوی دیا جائے گا، اس کا تقاضا ہے کہ یہ حکم صابن کے ساتھ مختص نہ ہو، لہذا اس میں ہر وہ شئ شامل ہوجائے گی جس میں تغیر اور انقلاب ماہیت پایا جائے اور اس میں عموم بلوی ہو۔

اسی طرح مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ شراب جب پتھر ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کا نشہ آور ہونا زائل ہوجائے گا، اور نجاست کی راکھ پاک ہے، اس لئے کہ آگ پاک کر دیتی ہے۔

دسوقی نے فرمایا، چاہے آگ نجاست کو پوری طرح کھا جائے یا نہ کھائے، لہذا ناپاک گوبر سے پکائی ہوئی روٹی پاک ہے اگر چہ اس سے کچھ راکھ متعلق کیوں نہ ہوجائے، اور اس کو کھانے کے بعد منہ دھوئے بغیر نماز پڑھنا صحیح ہے، اور حالت نماز میں اس کو اٹھائے رہنا جائز ہے[۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۱۰-۲۱۷-۲۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲-۵۷۔

وہ کھالیں جو دباغت سے پاک ہوجاتی ہیں:

۲۳- دباغت سے قبل مردار کی کھال کے ناپاک ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور دباغت کے ذریعہ مردار کی کھال کے پاک ہونے میں اختلاف ہے اس کی تفصیل اصطلاح ''دباغۃ'' جلد ۲۰ فقرہ ۸ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

نجاست سے موزہ کو پاک کرنا:

۲۴- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر موزہ یا جوتا کے نچلے حصہ میں کوئی نجاست لگ جائے تو اس کو دھوکر ہی پاک کیا جائے گا، اور کپڑہ اور بدن کی طرح اس کو رگڑ دینا کافی نہیں ہے، نجاست کے خشک اور تر ہونے کے درمیان اس (حکم) میں کوئی فرق نہیں ہے، اور شافعیہ کے نزدیک خشک نجاست کو اگر رگڑ دیا جائے، تو اس کے معاف ہونے میں دو قول ہیں، ان دونوں میں صحیح ترین امام شافعیؒ کا قول جدید ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس کو دھوئے بغیر جائز نہیں، اور اس کے ساتھ نماز پڑھنا صحیح نہیں، دوسرا یہ ہے کہ جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر، فإن رأى في نعليه قذرا أو أذى فليمسحه، وليصل فيهما**"[۱] (جب تم میں سے کوئی شخص مسجد آئے تو وہ دیکھ لے، اگر وہ اپنے جوتے میں کوئی گندگی یا غلاظت دیکھے تو اسے وہ پوچھ دے اور ان دونوں کے ساتھ نماز پڑھ لے)۔

رافعی نے فرمایا کہ جب ہم قول قدیم یعنی اس کے معاف ہونے کو اختیار کریں گے تو اس کے لئے چند شرطیں ہیں:

اول: نجاست ایسی جسم والی ہو جو موزہ کے ساتھ چپک جائے، پیشاب وغیرہ کو رگڑنا کسی بھی حال میں کافی نہیں ہوگا۔

دوم: اس کو خشک ہونے کی حالت میں رگڑے، تو جب تک وہ تر

(۱) حدیث أبي سعید الخدريؓ: "إذا جاء أحدكم إلى المسجد......" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۲۷) اور حاکم (۱/۲۶۰) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ہوتو اس کو رگڑ نا قطعاً کافی نہ ہوگا۔

سوم: نجاست کا لگ جانا چلنے کی حالت میں بلاقصد ہوا ہوتو معاف ہے، اگر بالا رادہ موزہ کو ملوث کرے تو دھونا ضروری ہوگا۔

بہوتی نے انصاف سے یہ نقل کیا ہے کہ تھوڑی سی نجاست اگر موزہ اور جوتا کے نچلے حصے میں ہوتو اس کے ناپاک ہونے کے باوجود رگڑنے کے بعد معاف ہوجائے گا[1]۔

امام ابوحنیفہ کا خیال یہ ہے کہ اگر موزہ کو کوئی جسم والی نجاست لگ جائے مثلاً گوبر اور پاخانہ، پھر وہ خشک ہوجائے اور وہ اس کو زمین سے رگڑ دے تو یہ جائز ہے، اور تر نجاست اور وہ نجاست جو جسم والی نہ ہو جیسے شراب اور پیشاب، تو ان میں صرف دھونا ہی جائز ہے، ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ دونوں میں پوچھنا کافی ہے، سوائے پیشاب اور شراب کے، اور محمدؒ نے فرمایا: دونوں میں دھونا ہی جائز ہے کپڑے کی طرح۔

ابو یوسفؒ کی دلیل نبی علیہ السلام کے اس ارشاد کا مطلق ہونا ہے: **"إذا أصاب خف أحدكم أو نعله أذى فليدلكهما في الأرض، و ليصل فيهما، فإن ذلك طهور لهما"**[2] (اگر تم میں سے کسی کے موزہ یا جوتہ کو کوئی گندگی لگ جائے تو چاہئے کہ وہ ان دونوں کو زمین میں رگڑ دے، اور ان دونوں کے ساتھ نماز پڑھ لے)، کیونکہ یہ ان دونوں کے لئے پاکی ہے، اس میں رطب و یابس کے درمیان اور جسم والی اور غیر جسم والی کی تفصیل نہیں ہے، نیز اس کی عام ضرورت ہے۔

(۱) المجموع ۱/ ۵۹۸، کشاف القناع ۱/ ۱۸۹، الإنصاف ۱/ ۳۲۳۔

(۲) حدیث: "إذا أصاب خف أحدكم أو نعله....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۶۷-۲۶۸) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إذا وطىء أحدكم بنعله الأذى فإن التراب له طهور" پھر اسی میں دوسری روایت سے یوں نقل کیا ہے (بخفیه)، اس کی سند کو نووی نے صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۱/ ۲۰۷، ۲۰۸) میں ہے۔

اور امام ابوحنیفہ کی دلیل بھی یہی حدیث ہے، لیکن اگر تر نجاست کو زمین سے پوچھے گا تو موزہ پہلے کی بہ نسبت اور بھی زیادہ ملوث ہوجائے گا، تو وہ اس کو پاک نہ کرسکے گا، بخلاف خشک کے، کیونکہ موزہ میں بہت تھوڑی سی نجاست سرایت کرسکتی ہے جو معاف ہے، اور پیشاب اور شراب میں ایسی چیز نہیں ہے جو جذب کرے اس کے مثل جو موزہ پر ہے، تو وہ علی حالہ باقی رہے گی، یہاں تک کہ اگر اس پر تر مٹی چپک جائے، پھر وہ سوکھ جائے، پھر وہ اس کو رگڑ دے تو جائز ہے جسم والی نجاست کی طرح، بخلاف کپڑا کے کہ اس میں قدرے کشادگی ہے تو اجزاء نجاست اس میں داخل ہوجائیں گے اور وہ پوچھنے سے ختم نہیں ہوں گے، لہذا دھونا ضروری ہوگا۔

امام محمدؒ کی دلیل کپڑا اور چٹائی پر قیاس کرنا ہے، اس علت کی بنا پر کہ نجاست ان دونوں میں داخل ہوجانے کی طرح اس میں بھی داخل ہوگئی ہے۔

کمال نے فرمایا کہ اکثر مشائخ ابو یوسفؒ کے قول سے متفق ہیں اور عموم بلوی کی وجہ سے یہی مختار ہے۔

سرخسی نے ابو یوسف کے قول کے بارے میں فرمایا کہ یہی صحیح ہے، اور ضرورت کی وجہ سے اسی پر فتوی ہے[1]۔

مالکیہ نے جانوروں کے پیشاب و پاخانہ اور دوسری نجاستوں کے درمیان فرق کیا ہے، اگر جانوروں کے گوبر اور پیشاب میں سے کچھ موزہ میں لگ جائے تو اگر اس کو زمین یا پتھر وغیرہ سے رگڑ دے یہاں تک کہ عین زائل ہوجائے تو معاف ہوجائے گا، اور یہی حکم اس وقت ہے جب نجاست اس طرح سوکھ جائے کہ کوئی شئ ایسی باقی نہ رہ

(۱) الاختیار شرح المختار ۱/ ۳۱-۳۳، طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، فتح القدیر والعنایہ ۱/ ۱۳۶۔

جائے جس کو دھوکر نکالا جائے، سوائے حکم نجاست کے۔

اور بعض حضرات نے معاف ہونے میں یہ قید لگائی ہے، موزہ یا جوتا میں نجاست کا لگ جانا ایسی جگہ میں ہو جہاں اکثر و بیشتر جانور نجاست ڈال دیتے ہیں، مثلاً راستہ اس لئے کہ اس سے بچنے میں مشقت ہے۔

دسوقی نے بنانی سے نقل کرتے ہوئے کہا کہ اس قید کو ''التوضیح'' میں نقل کیا ہے، اور اس کا معتبر ہونا ظاہر ہے، اور ابن حاجب کے کلام میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ انہوں نے اس کی علت مشقت بتائی ہے، اسی طرح خلیل نے ذکر کیا ہے کہ احتراز مشکل ہونے کی وجہ سے ہی معاف ہے، لہذا اس صورت میں اگر موزہ یا جوتا میں جانوروں کے گوبر ایسی جگہ میں لگ جائے جہاں جانور زیادہ تر غلاظت نہیں ڈالتے تو وہ معاف نہ ہوگا اگر چہ رگڑ دے۔

جانوروں کے پیشاب پاخانہ کے علاوہ اور کوئی نجاست اگر موزہ یا جوتا میں لگ جائے مثلاً کتا کا پاخانہ، یا آدمی کا پاخانہ یا خون تو وہ معاف نہیں، اس کا دھونا ضروری ہے۔

حطاب نے ابن عربی سے نقل کر کے کہا کہ ایسی چیزیں راستوں میں بہت کم ہوتی ہیں، ورنہ تو اگر یہ بھی بکثرت ہوجائے تو جانوروں کے گوبر کی طرح ہوجائیں گے [1]۔

عورتوں کے ملبوسات کو راستے میں اگر کوئی نجاست لگ جائے تو اس کو پاک کرنا:

۲۵ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر عورت کے کپڑے کے کنارے میں کوئی نجاست لگ جائے تو اس کو دھونا واجب ہے، جیسے

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۵۔

بدن کو اور اس کو اس کے بعد والی زمین پاک نہیں کرے گی [1]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ جو سوکھی نجاست عورت کے کپڑے کے کنارے میں لگ جائے، پھر اس کے لگ جانے کے بعد سوکھی ہوئی پاک جگہ پر سے اگر اس کا گذر ہوجائے تو وہ معاف ہوگی خواہ وہ زمین ہو یا اس کے علاوہ۔

انہوں نے اس معافی کو چند قیدوں کے ساتھ مقید کیا ہے:

الف - یہ کہ دامن سوکھا ہو اور اس نے اس کو پردہ پوشی کے لئے دراز کر رکھا ہو، زینت اور تکبر کے لئے نہیں۔

دسوقی نے فرمایا کہ یہ تو معلوم ہے کہ وہ پردہ پوشی اسی وقت دراز کرے گی جب وہ موزہ یا جوتا پہنے ہوئے نہ ہو، لہذا اگر وہ پہنے ہوئے ہو تو کوئی معافی نہیں، خواہ وہ اس کے لباس میں سے ہو یا نہ ہو۔

ب - وہ نجاست جو کپڑے کے کنارے میں لگ گئی ہے وہ سوکھی ہوئی خفیفہ ہو، تو اگر وہ تر ہو تو اس کو دھونا ضروری ہے الا یہ کہ اس کو معاف قرار دیدیا گیا ہو جیسے کیچڑ۔

ج - نجاست سے ملوث ہونے کے بعد جس زمین پر سے اس کا گذر ہو وہ سوکھی ہوئی پاک ہو [2]۔

لڑکا اور لڑکی کے پیشاب سے پاکی حاصل کرنا:

۲۶ - حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ چھوٹا بچہ اور چھوٹی بچی کے پیشاب سے پاکی حاصل کرنا تو دھوکر ہی ہوسکتا ہے [3] چاہے وہ دونوں کھاتے ہوں یا نہیں، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے:

(۱) المجموع ۱/ ۵۹۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۱، کشاف القناع ۱/ ۱۸۹۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۷۴-۷۵، الخرشی علی خلیل ۱/ ۱۱۰۔
(۳) الاختیار شرح المختار ۱/ ۳۱، التاج والإکلیل بہامش حطاب ۱/ ۱۰۸۔

"استنزھوا من البول"[1] (پیشاب سے بچو)۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ان بچوں کے پیشاب سے پاکی حاصل کرنے میں جو کچھ بھی کھانا نہ کھاتے ہوں تو صرف پانی چھڑک دینا کافی ہے، یعنی مقام ملوث پر پانی چھڑک دے، اور اس کو اس طرح ڈھانک دے کہ پانی نہ بہے، کیونکہ ام قیس بنت محصن سے منقول ہے کہ: "**أتت بابن لها صغير لم يأكل الطعام إلى رسول الله ﷺ، فأجلسه رسول الله ﷺ في حجره، فبال على ثوبه، فدعا بماء فنضحه، ولم يغسله**"[2] (وہ اپنے اس چھوٹے سے بچہ کو جو کھانا نہ کھاتا تھا، رسول اللہ ﷺ کے پاس لے کر آئیں تو نبی ﷺ نے اس کو اپنی گود میں بٹھالیا، اس نے آپ کے کپڑے پر پیشاب کر دیا تو آپ نے پانی منگوایا، پھر اس کو چھڑک دیا، آپ نے اس کو نہ دھویا) رہا چھوٹی لڑکی کا پیشاب تو اس کے پاک کرنے میں پانی چھڑکنا کافی نہ ہوگا اس کو دھونا ضروری ہے، اس لئے کہ ترمذی کی حدیث ہے: "**ينضح بول الغلام، ويغسل بول الجارية**"[3] (لڑکا کے پیشاب پر چھڑک دیا جائے، اور لڑکی کے پیشاب کو دھو دیا جائے) اور ان دونوں کے درمیان تفریق فرمائی کہ لڑکا کو گود میں لینے کی چاہت زیادہ ہوتی ہے تو اس کے پیشاب میں حکم کو ہلکا کر دیا گیا، اور اس وجہ سے کہ لڑکا کا پیشاب لڑکی کے پیشاب سے پتلا ہوتا ہے، تو وہ محل سے اس طرح نہ چپکے گا جس طرح لڑکی کا پیشاب چپکتا ہے۔

احمدؒ نے فرمایا کہ لڑکا جب کھانا کھانے لگے، اس کا ارادہ کرے اور اس کی رغبت کرنے لگے، تو اس کے پیشاب کو دھویا جائے گا، صرف کھانے لگے تو نہیں، کیونکہ وہ بسا اوقات شہد چاٹ لیتا ہے، اور جب وہ اس کو بطور غذا کھاتا ہے اور اس کا ارادہ کرتا ہے، اور اس کی خواہش کرتا ہے تو وہ "غسل"، یعنی دھونے کو واجب کر دے گا[1]۔

دیکھئے اصطلاح: "انوثۃ" فقرہ/ ۱۶۔

شراب کے برتنوں کو پاک کرنا:

۲۷- شراب کے برتنوں کو پاک کرنے میں اصل دھونا ہی ہے، حنفیہ اور مالکیہ صحیح قول کے مطابق مالکیہ، شافعیہ اور شیخ ابوالفرج المقدسی الحنبلی نے ان برتنوں کے متعلق یہی کہا ہے جن میں تارکول لگایا گیا ہو۔

اس کے متعلق حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ وہ تین مرتبہ اس طرح دھونے سے پاک ہوجائے گا کہ اس میں شراب کی مہک باقی نہ رہے اور نہ اس کا اثر باقی رہے، اگر اس میں اس کی مہک باقی رہ جائے تو اس میں کوئی دوسری سیال چیز رکھنا جائز نہیں سوائے سرکہ کے، کیونکہ اس کو اس میں ڈال دینے سے وہ پاک ہوجائے گا اگرچہ اس کو نہ دھویا جائے، کیونکہ اس میں جو کچھ شراب ہے وہ سرکہ کی وجہ سے سرکہ ہوجائے گی۔

اور خلاصہ میں ہے کہ صراحی میں اگر شراب ڈال دی جائے، تو اس

---

(۱) حدیث: "استنزھوا من البول" کی روایت دارقطنی (۱/ ۱۲۸) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے اور کہا: درست بات یہ ہے کہ حدیث مرسل ہے۔

(۲) حدیث ام قیس بن محصنؓ: "أنها أتت بابن لها صغير......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۲۶) اور مسلم (۴/ ۱۷۳۴) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: "ينضح بول الغلام ......" کی روایت ترمذی (۲/ ۵۱۰) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۱۲۵، منہاج الطالبین ۱/ ۷۴، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۵۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۱ طبع المکتب الإسلامی، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۵۰-۵۱، المکتب الإسلامی، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/ ۲۹۷-۲۹۸۔

کواس طرح پاک کیا جائے گا کہ اس میں تین مرتبہ پانی ڈالا جائے ہر مرتبہ تھوڑی دیر، اور اگر وہ نیا ہو تو ابو یوسف کے نزدیک وہ پاک ہوجائے گا، اور محمد کے نزدیک وہ کبھی بھی پاک نہ ہوگا[1]۔

شافعیہ نے فرمایا کہ اگر اس کی نجاست کا اثر ختم ہوجائے تو ایک مرتبہ دھونے سے پاک ہوجائے گا، اور تین مرتبہ اس کو دھونا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا، فإنه لايدري أين باتت يده**"[2] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنی نیند سے بیدار ہو تو وہ اپنا ہاتھ برتن میں نہ ڈالے، تا آنکہ وہ اس کو تین مرتبہ دھولے، کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گذاری ہے)۔

لہذا ناپاکی کے شبہ کی بنا پر تین دفعہ تک دھونا مستحب ہوگا، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جب اس کو یقین ہوجائے تو مستحب ہے، اور ایک دفعہ دھونے پر اکتفا کرنا جائز ہے۔

اس کے متعلق واجب دھونا یہ ہے کہ پانی اتنا زیادہ ڈالا جائے کہ نجاست ختم ہوجائے[3]۔

مالکیہ کے نزدیک جیسا کہ القوانین الفقہیہ میں آیا ہے، وہ مٹی کا برتن جس میں نجاست ڈوبی ہو جیسے شراب، اس برتن کی طہارت میں دو قول ہیں، شراب کے برتنوں کے متعلق مواق نے نوادر سے نقل کرتے ہوئے کہا کہ اس کو دھوکر استعمال کیا جائے گا، اور اس میں مہک کا باقی رہنا مضر نہیں ہے[4] اور جب شراب اس میں پتھر کی

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۴۵۔

(۲) حدیث: "إذا استيقظ أحدكم من نومه......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۵۶۔

(۴) المواق ۱/ ۱۱۳۔

مانند ہوجائے یا سرکہ بن جائے، تو اس کا برتن پاک ہوجائے گا، اور اس کا برتن اس کے تابع ہوکر پاک ہوجائے گا اگرچہ وہ برتن مٹی کا ہو اور نجاست میں ڈوبا ہوا ہو[1]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ شراب اگر برتن میں اس طرح ہو کہ اس نے اس کو جذب کرلیا ہے، پھر جب اس میں کوئی سیال چیز ڈالدی جائے خواہ اس میں شراب کا مزہ یا اس کا رنگ ظاہر ہو تو وہ برتن دھونے سے پاک نہ ہوگا، کیونکہ دھونا اس کے اجزاء کو برتن کے جسم سے ختم نہیں کرسکتا، تو وہ اس کو پاک بھی نہیں کرسکتا، جیسے کہ تل نجاست سے تر ہوجائے، ابوالفرج المقدسی نے فرمایا کہ شراب کا بعض برتن تو تارکول لگایا ہوا ہوتا ہے، وہ تو دھونے سے پاک ہوجائے گا، کیونکہ تارکول جسم برتن تک نجاست کے پہنچنے سے مانع ہے، اور بعض برتن تارکول لگا یا ہوا نہیں ہوتا ہے، تو اس میں اجزاء نجاست جذب ہوجائیں گے، تو وہ پاک کرنے سے پاک نہ ہوں گے، کیونکہ جب اس میں کوئی سیال چیز چھوڑ دی جائے تو شراب کا مزہ اور اس کا رنگ اس میں ظاہر ہوجائے گا[2]۔

کفار کے برتن اور ان کے لباس کو پاک کرنا

۲۸ - کفار کے برتن کے متعلق حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ پاک ہے، کیونکہ ان کا جھوٹا پاک ہے، اس لئے کہ اس میں متصل ہونے والی چیز اس کا لعاب ہے جو پاک گوشت سے پیدا ہوا ہے، لہذا وہ پاک ہوگا، چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ: "**أن رسول الله ﷺ أنزل وفد ثقيف في المسجد وكانوا مشركين**"[3] (نبی ﷺ

(۱) أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/ ۶۶-۶۷ دار الفکر، الشرح الکبیر ۱/ ۶۰، القوانین الفقہیہ رص ۷۳۔

(۲) المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/ ۵۰، ۲۹۱ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) حدیث: "**أن رسول الله ﷺ أنزل وفد ثقيف في المسجد......**"

نے ثقیف کے وفد کو مسجد میں ٹھہرایا، حالانکہ وہ لوگ مشرک تھے)۔

اگر مشرک کی ذات ناپاک ہوتی تو آپ ایسا نہ کرتے، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان: "إِنَّما الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ" [1] (مشرکین تو نرے ناپاک ہیں) کے خلاف نہ کرتے، اس میں مراد عقیدہ کا ناپاک ہونا ہے تو جب ان کے برتن ناپاک ہوجائیں تو ان پر دھونے وغیرہ کا حکم اسی طرح جاری ہوگا جس طرح مسلمانوں کے ان برتنوں پر جاری ہوتا ہے جو ناپاک ہوجائیں، اس لئے کہ ان کو بھی وہ حق ہے جو ہم مسلمانوں کو ہے، اور ان پر بھی وہی ذمہ داری ہے جو ہم پر ہے، ان کے کپڑے پاک ہیں، ان میں صرف ان کے وہ پائجامے مکروہ ہیں جو ان کے جسموں سے متصل ہے، اس لئے کہ وہ شراب کو حلال سمجھتے ہیں، اور اس سے اسی طرح پرہیز نہیں کرتے ہیں جس طرح وہ نجاست سے پرہیز نہیں کرتے، اور نہ اس سے بچتے ہیں، تو اگر اس میں شراب کی بابت اطمینان ہو اور طہارت کا یقین ہونا برقرار ہو تو اس کا پہننا مباح ہے، اور اگر وہ ناپاک ہوجائے تو اس کو پاک کرنے کے وہی احکام ہیں جو مسلمانوں کے لباسوں میں نجاست لگ جانے کے احکام ہیں خواہ دھو کر ہو یا اس کے علاوہ کسی اور طرح سے پاک کرکے [2]۔

شافعیہ نے ان کے کپڑوں اور برتنوں کا استعمال کرنا مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ ابوثعلبہ الخشنیؓ نے روایت کی ہے: "**قلت: یارسول الله إنا بأرض أهل الكتاب، ونأكل فی آنيتهم فقال: لاتأكلوا فی آنيتهم إلا أن لا تجدوا بدا، فإن لم تجدوا بدا فاغسلوها و كلوا فيها**" [1] (میں نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ ہم اہل کتاب کے ملک میں رہتے ہیں، اور ان کے برتنوں میں کھاتے ہیں، تو آپ نے ارشاد فرمایا: ان کے برتنوں میں نہ کھاؤ مگر یہ کہ اس کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہو، تو اگر کوئی چارہ کار نہ ہو تو اس کو دھو لو اور اس میں کھاؤ)، اور کیونکہ وہ لوگ نجاست سے اجتناب نہیں کرتے اس وجہ سے بھی مکروہ ہے۔

اگر کوئی ان کے برتنوں سے وضو کرلے تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ لوگ استعمال نجاست کو دین بنائے ہوئے نہیں ہیں تو وضو صحیح ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے: "**توضأ من مزادة مشركة**" [2] (ایک مشرک کے توشہ دان سے وضو فرمایا ہے)، اور عمرؓ نے نصرانی کے گھڑے سے وضو فرمایا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ان کے برتنوں میں اصل طہارت ہے۔

اور اگر ایسے لوگ ہوں جو استعمال نجاست کو دین سمجھتے ہیں تو اس میں دو قول ہیں، اول: وضو صحیح ہے، اس لئے کہ ان کے برتنوں میں اصل طہارت ہے، اور دوم: صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ لوگ استعمال نجاست کو دین سمجھتے ہیں جس طرح مسلمان پاک پانی کے استعمال کو دین سمجھتے ہیں، تو ظاہر یہ ہے کہ ان کے برتن اور کپڑے ناپاک ہیں [3]۔

مالکیہ نے ان کے برتنوں کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے الا یہ کہ ان کی ناپاکی کا یقین ہوجائے، اور قرافی نے فروق میں یہ وضاحت کی

= کی روایت ابوداؤد (۴۲۱/۳) نے حضرت عثمان بن ابوالعاصؓ سے کی ہے اور عثمان بن ابوالعاص اور ان سے روایت کرنے والے یعنی حسن بصری کے درمیان انقطاع کی وجہ سے منذری نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۸

(۲) فتح القدیر ۱/ ۵۷، العنایۃ بہامش الفتح اسی صفحہ پر، الاختیار ۱/ ۱۷، ابن عابدین ۱/ ۲۴۴۔

(۱) حدیث أبي ثعلبہ الخشنیؓ: "قلت: یا رسول اللہ إنا بأرض أھل الکتاب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۲۲) اور مسلم (۱۵۳۲/۳) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ توضأ من مزادة مشركة" حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث سے مستنبط ہے، اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۴۷-۴۴۸) اور مسلم (۱/ ۴۷۴-۴۷۶) نے کی ہے۔

(۳) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۹-۲۰، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۳۶۔

ہے کہ کھانے وغیرہ کی ہر وہ چیز جس کو اہل کتاب بناتے ہیں، اور ایسے مسلمان بناتے ہیں جو نہ نماز پڑھتے ہیں نہ استنجا کرتے ہیں، اور نہ نجاستوں سے احتراز کرتے ہیں، وہ سب طہارت پر محمول کی جائیں گی اگر چہ اس پر غالب نجاست ہو، تو اگر ان کے برتن ناپاک ہوجائیں تو اس نجاست کو دھو کر زائل کردینے سے وہ پاک ہوجائے گا پانی کے ذریعہ ہو، یا اس کے علاوہ کسی ایسی چیز کے ذریعہ کہ جس میں پاک کرنے کی صلاحیت ہو۔

یہی حال ان کے کپڑوں کے بارے میں ہے، کیونکہ جب تک اس میں کوئی نجاست نہ لگے وہ اصل کے اعتبار سے پاک ہیں، اور اسی وجہ سے ان کے کپڑوں میں نمازیں ادا نہیں کی جائیں گی، یعنی ان کپڑوں میں کہ جن کو وہ پہنے ہوئے ہیں، کیونکہ ان کے ناپاک ہونے کا گمان غالب ہے، تو بوقت شک اسی پر محمول کیا جائے گا، ہاں اگر اس کے پاک ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو تو ان میں نماز ادا کرنا جائز ہوگا[1]۔

ان کے کپڑوں اور ان کے برتنوں کے متعلق حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وہ پاک ہیں، ان کا استعمال کرنا مباح ہے تا آنکہ اس کا ناپاک ہونا معلوم ہوجائے، اور یہ اضافہ فرمایا کہ کفار دو قسم کے ہیں، اہل کتاب اور غیر اہل کتاب، تو اہل کتاب کا کھانا کھانا اور ان کے پینے کی چیزوں کو پینا اور ان کے برتنوں کو استعمال کرنا جائز ہے جب تک کہ اس کا ناپاک ہونا معلوم نہ ہوجائے، ابن عقیل نے فرمایا کہ ان کے برتنوں کا استعمال حرام نہ ہونے میں روایتیں مختلف نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے:

"وَ طَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ"[2] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے) اور عبد اللہ بن مغفلؓ سے مروی ہے: **"أصبت جراباً من شحم يوم خيبر، قال: فالتزمته، فقلت: والله لا أعطى اليوم أحداً من هذا شيئاً. قال: فالتفت فإذا رسول الله ﷺ متبسماً"**[1] (انہوں نے فرمایا کہ: خیبر کے دن ہمیں چربی کا ایک توشہ دان ملا، وہ کہتے ہیں کہ میں اس سے چپک گیا، تو میں نے کہا کہ: خدا کی قسم آج اس میں سے کسی کو کچھ نہ دوں گا، انہوں نے فرمایا کہ: میں نے رخ پھیرا تو دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ مسکرا رہے ہیں)۔

اور مروی ہے کہ: **"أن النبی ﷺ أضافه يهودی بخبز و إهالة سنخة"**[2] (ایک یہودی نے روٹی اور بدبودار چربی سے نبی ﷺ کی دعوت کی)، اور حضرت عمرؓ نے ایک نصرانی عورت کے گھڑے سے وضو فرمایا۔

غیر اہل کتاب یعنی آتش پرست، بت پرست وغیرہ اور وہ اہل کتاب جو خنزیر کا گوشت کھاتے ہیں، جہاں ان کے لئے یہ کھانا ممکن ہے یا مردار کھاتے ہیں، یا دانت اور ناخن سے جانوروں کو ذبح کرتے ہیں، ان کے کپڑوں کا حکم ذمیوں کے کپڑوں کی طرح ہے اصل پر عمل کرتے ہوئے، اور ان کے برتن کے متعلق ابو الخطاب نے فرمایا کہ ان کے برتنوں کا حکم اہل کتاب کے برتنوں کی طرح ہے، کہ جب تک ان کے ناپاک ہونے کا یقین نہ ہوجائے اس وقت تک ان کا استعمال کرنا حلال ہے، **"لأن النبی ﷺ وأصحابه توضأ وا من مزادة مشركة"**[3] (اس لئے کہ نبی ﷺ اور آپ کے اصحاب

---

(۱) الشرح الکبیر ۱/۶۱، جواہر الإکلیل ۱/۱۰۔

(۲) سورۂ مائدہ/۵۔

---

(۱) حدیث عبد اللہ بن مغفلؓ: "أصبت جرابا من شحم يوم خيبر" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۹۳) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ أضافه يهودی......" کی روایت احمد (۳/ ۲۷۰) نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أن يهوديا دعا رسول الله ﷺ إلى خبز شعير و إهالة سنخة فأجابه"۔

(۳) اسی فقرہ میں اس کی تخریج گذر چکی۔

نے ایک مشرکہ کے ناشتہ دان سے وضوفرمایا ہے) اور اس وجہ سے بھی کہ طہارت اصل ہے، جوشک سے ختم نہیں ہوگی۔

قاضی نے فرمایا کہ ان کے برتن ناپاک ہیں، اور جو انہوں نے استعمال کرلیا ہے اس کو دھوئے بغیر استعمال نہیں کیا جائے گا، ابوثعلبہ کی اس روایت کی بنا پر جو گذر چکی، اور اس وجہ سے کہ ان کے برتن ان کے کھانوں سے الگ نہیں ہوسکتے، اور ان کا ذبیحہ مردار ہے، لہذا اس کی وجہ سے وہ ناپاک ہوں گے، اور احمدؒ کے کلام کا ظاہر یہی ہے، کیونکہ مجوسی کے متعلق انہوں نے فرمایا کہ ان کے کھانوں میں سے پھل کے علاوہ کچھ نہ کھایا جائے گا، اس لئے کہ ان کے کھانوں میں مستعمل برتن کا ناپاک ہونا ظاہر ہے، ہاں جب ان کے برتنوں کے متعلق یہ شک ہوجائے کہ انہوں نے استعمال کیا ہے یا نہیں تو وہ پاک ہیں، کیونکہ ان کا پاک ہونا اصل ہے [۱]۔

نجاست سے رنگی ہوئی چیز کو پاک کرنا:

۲۹- فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ نجاست سے رنگی ہوئی چیز دھونے سے پاک ہوتی ہے، مگر حنفیہ نے فرمایا کہ اس کو اتنا دھویا جائے کہ پانی صاف ہوجائے، اور ایک قول ہے کہ اس کے بعد تین مرتبہ دھویا جائے [۲]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس قدر دھونے سے وہ پاک ہوگا کہ اس سے نجاست کا مزہ ختم ہوجائے، لہذا جب اس کا مزہ ختم ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گا اگرچہ اس کا کچھ رنگ اور کچھ مہک باقی رہ جائے [۳]۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اسے اتنا دھویا جائے کہ نجاست اس سے

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/۶۱، ۶۲، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/۶۸، ۶۹۔
(۲) مراقی الفلاح رص ۷۴، فتح القدیر ۱/ ۱۴۵۔
(۳) الشرح الکبیر ۱/۶۰۔

جدا ہوجائے، اور دھونے کے بعد رنگے ہوئے کا وزن اس وزن سے زیادہ نہ ہو جو رنگنے سے قبل تھا اگرچہ اس کا رنگ باقی رہ جائے جس کا زائل ہونا مشکل ہو۔

اگر اس کا وزن زیادہ ہوجائے تو وہ نقصان دہ ہے اور اگر اس میں بیٹھنے کی وجہ سے جدا نہ ہوسکے، تو وہ پاک نہ ہوگا، کیونکہ نجاست اس میں باقی ہے [۱]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ وہ دھونے سے پاک ہوجائے گا اگرچہ اس کا رنگ باقی رہ جائے [۲] کیونکہ خون کے متعلق نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے "**ولا یضرک أثرہ**" [۳] (اس کا اثر تیرے لئے نقصان دہ نہیں ہے)۔

آگ سے جلی ہوئی نجاست کی راکھ:

۳۰- مالکیہ کے نزدیک معتمد اور فتوی کے لئے مختار قول، حنفیہ میں سے محمدؒ کا مفتی بہ قول اور حنابلہ کے نزدیک ظاہر کے خلاف قول یہ ہے کہ آگ سے جلی ہوئی نجاست کی راکھ پاک ہے، تو آگ کی وجہ سے ناپاک ایندھن، گوبر اور غلاظت جو جل کر راکھ ہوجائے وہ پاک ہوجاتی ہے، اور جلنے کے بعد بچی ہوئی چیز پاک ہوتی ہے [۴]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "رماد" (ج ۲۳ فقرہ/ ۳) میں ہے۔

(۱) الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۳۳، القلیوبی علی شرح المنہاج ۱/ ۷۵۔
(۲) المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/ ۷۰ طبع دار الکتاب العربی۔
(۳) حدیث: "ولا یضرک أثرہ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۵۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۴) الشرح الکبیر ۱/ ۵۷، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/ ۶۳ طبع دار الفکر، فتح القدیر ۱/ ۱۳۹، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/ ۶۰، ۷۴ طبع دار الکتاب العربی، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۵۵۔

ان چیزوں کو پاک کرنا جن میں نجاست جذب ہوگئی ہو:

۱۳۱ - اس گوشت کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے جو نجاست میں پکایا گیا ہو کہ وہ پاک ہوگا یا نہیں۔

ابو یوسفؒ کے علاوہ حنفیہ کا اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ گوشت جو نجاست میں پکایا گیا ہو اس کا پاک کرنا ممکن نہیں، ابن عابدین نے خانیہ سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر طباخ نے غلطی سے سرکہ کے بجائے شراب کو ہانڈی میں ڈال دے، تو وہ پورا ناپاک ہوجائے گا، کبھی پاک نہیں ہوگا، اور ابو یوسف سے جو مروی ہے کہ اس کو تین دفعہ جوش دیا جائے اس کو اختیار نہ کیا جائے گا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ گوشت جو ناپاک پانی میں پکایا گیا ہو یا پکنے سے قبل پکانے کے درمیان کوئی نجاست اس میں پڑ گئی ہو تو وہ پاک نہیں ہوسکتا، اور اگر پکنے کے بعد اس میں کوئی نجاست پڑ گئی ہو تو وہ پاک ہوسکتا ہے، اور یہ اس طرح کہ جو شوربا اس کے ساتھ مل گیا ہے اس کو دھو دیا جائے۔

دسوقی نے اس کے ساتھ یہ قید لگائی کہ اس میں زیادہ دیر تک نجاست نہ رہی ہو اس طور پر کہ نجاست کے اس میں سرایت کرنے کا گمان ہوجائے، ورنہ وہ پاک کرنے کے لائق نہیں رہے گا۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جو گوشت نجاست میں پکایا گیا ہو اس کو پاک کرنا ممکن ہے، اور اس کو پاک کرنے کے دو طریقے ہیں:

اول: اس کو دھو کر بستر کی طرح نچوڑ دیا جائے، دوم: اس کو پاک پانی کے ساتھ جوش دینا ضروری ہے، قاضی حسین اور متولی نے یقین کے ساتھ یہ کہا ہے کہ دوبارہ پانی ڈال کر جوش دینا ضروری ہے، اور شاشی نے دھونے پر اکتفاء کرنے کو پسند کیا ہے [۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۰، المجموع ۲/ ۶۰۰، کشاف القناع ۱/ ۱۸۸۔

اس ٹھیکری کے متعلق بھی فقہاء کا اختلاف ہے جس میں نجاست جذب ہوگئی ہو، کیا وہ پاک ہوگی یا نہیں۔

مالکیہ، حنابلہ، نیز حنفیہ میں سے محمدؒ کا مذہب ہے کہ جس ٹھیکری میں نجاست جذب ہوگئی ہو وہ پاک نہیں ہوسکتی۔

اور بنانی سے دسوقی نے یہ نقل کیا ہے کہ پرانی ٹھیکری میں نجاست اگر جذب ہوچکی ہو تو وہ پاک ہوسکتی ہے، اور جو پاک نہیں ہوسکتی وہ وہ ٹھیکری ہے جو ڈوبی ہوئی نجاست کے جذب ہونے سے قبل استعمال نہ کی گئی ہو، یا کم استعمال کی گئی ہو، دسوقی نے فرمایا کہ یہ زیادہ بہتر ہے۔

مالکیہ نے فرمایا کہ ٹھیکری کی طرح لکڑی کے وہ برتن ہیں جس میں نجاست کا سرایت کرجانا ممکن ہو۔

ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس ٹھیکری کو پاک کرنا ممکن ہے جس میں نجاست جذب ہوگئی ہو، اور یہ اس طرح کہ اس کو تین دفعہ پانی میں ڈالا جائے اور ہر مرتبہ خشک کردیا جائے۔

ابن عابدین نے فرمایا کہ محمدؒ کا قول قیاس کے زیادہ مطابق ہے اور ابو یوسفؒ کا قول زیادہ گنجائش والا ہے [۱]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے اس دانہ کے اندرونی حصہ کو پاک نہیں کیا جاسکتا جس میں نجاست جذب ہوگئی ہو۔

حنفیہ کے نزدیک جو گندم شراب میں پکایا گیا ہو ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کو تین مرتبہ پانی کے ساتھ پکایا جائے، اور ہر مرتبہ خشک کردیا جائے، ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ جب وہ شراب میں پکا دیا جائے تو اب وہ کبھی پاک نہ ہوسکے گا، اور فتوی اسی پر ہے، مگر جبکہ اس میں سرکہ ڈال دیا جائے اور چھوڑ دیا جائے کہ سب سرکہ ہوجائے [۲]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ زیتون جو نجاست سے نمکین بنایا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۰، کشاف القناع ۱/ ۱۸۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۳، کشاف القناع ۱/ ۱۸۸۔

گیا ہو، بایں طور کہ اس پر ناپاک نمک ڈال دیا جائے کہ وہ اس کی خرابی کو دور کردے، یا وہ تن تنہا یا پانی کے ساتھ تو وہ پاک نہیں ہوسکتا، ہاں اگر اس کو نمکین بنانے اور اس کی تیاری کے بعد اس پر نجاست پڑ جائے تو وہ پاک ہوسکتا ہے، اور اس کو مطلق پانی سے دھو کر پاک کیا جاسکتا ہے۔

دسوقی نے فرمایا کہ پنیر، لیمو، نارنگی، پیاز اور اس گاجر میں جس کو سرکہ بنایا جائے یہی کہا جائے گا، اور نقصان دہ نہ ہونے کا محل وہ ہے کہ نجاست اس میں اتنی مدت تک نہ باقی رہے کہ نجاست کے اس میں جذب ہوجانے کا گمان ہوجائے، ورنہ تو پاک نہیں ہوسکتا[1]۔

اسی طرح مالکیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ جو انڈا نجاست میں ابالا جائے وہ پاک نہیں ہوسکتا۔

دسوقی نے فرمایا جس پانی میں انڈا ابالا گیا ہو نجاست کی وجہ سے اس پانی کے متغیر ہونے اور نہ ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

اور بنانی نے فرمایا: جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا کہ پانی میں جب کوئی نجاست پڑ جائے اور وہ اس کو متغیر نہ کرسکے، پھر اس میں انڈا کو ابالا جائے تو وہ اس کو ناپاک نہیں بنائے گا، اس لئے کہ اس وقت پانی پاک شمار ہوگا اگرچہ کم ہو، یہ مشہور قول ہے۔

اور اگر ابالے ہوئے انڈے پر ابالنے کے بعد کوئی نجاست لاحق ہوجائے تو بے شک وہ اس کو ناپاک نہ کرے گا، اسی طرح ایسا انڈا جس کا چھلکا ناپاک ہو اس کو بھونا جائے تو وہ ناپاک نہ ہوگا[2]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس اینٹ میں کوئی ٹھوس نجاست مل جائے مثلاً گوبر اور مردار کی ہڈی تو وہ ناپاک ہے، اور اس میں عین نجاست کے ہونے کی وجہ سے اس کو پاک کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔

نووی نے فرمایا کہ اگر وہ پکایا جائے تو مذہب جدید یہ ہے کہ وہ اپنی ناپاکی پر برقرار رہے گا۔

وہ اینٹ جو ٹھوس نجاست کے ساتھ بنی ہوئی نہ ہو، بایں طور کہ وہ ناپاک پانی سے (مٹی کو) گوندھا گیا ہو، یا پیشاب سے گوندھے جانے کے سبب ناپاک ہوگئی ہو، تو اس کے ظاہر کو اس پر پانی بہا کر پاک کیا جاسکتا ہے، اور اس کے اندرونی حصہ کو اس طرح پاک کیا جائے گا کہ اس کو پانی میں اس طرح چھوڑ دیا جائے کہ پانی اس کے تمام اجزاء میں سرایت کرجائے[1]۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ گوندھی ہوئی ناپاک شئ پاک نہیں ہوسکتی، کیونکہ اس کو دھونا ممکن نہیں[2]۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۹-۶۰۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۶۰۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/۲۹-۳۰۔
(۲) کشاف القناع ۱/۱۸۸۔

طہر

تعریف:

۱-طہر لغت میں گندگی اور ناپاکی سے صاف کرنا ہے[1] اور "تطهر" کا معنی غسل کرنا ہے، کہا جاتا ہے "تطهرت المرأة" جب اس کے حیض و نفاس کا خون بند ہوجائے اور وہ غسل کرلے، "طہر" کی جمع "اطہار" ہے۔

شریعت میں طہر عورت کے حیض و نفاس کے خون سے پاکی کا زمانہ ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

قرء:

۲-قرء لغت میں قاف کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ حیض وطہر دونوں معنی میں بولا جاتا ہے[3]۔

حیض:

۳-حیض کا لغوی معنی ہے بہنا، جب درخت سے گوند بہنے لگتی ہے تو عرب والے کہتے ہیں: "حاضت الشجرة" اور جب وادی میں پانی بہنے لگے تو کہتے ہیں "حاض الوادی"، اور جب عورت کی شرمگاہ سے خون جاری ہوجائے تو کہتے ہیں "حاضت المرأة"۔

شریعت میں "حیض" وہ خون ہے جو مخصوص اوقات میں بغیر کسی سبب کے بطور صحت انتہاء رحم سے اس کے بالغ ہونے کے بعد نکلے[1]۔

اور ایک دفعہ کا حیض، حیض کے خون کے مختلف دفعتوں میں سے ایک دفعہ کا خون آنا ہے۔

اجمالی حکم:

فقہاء کی کتابوں میں عدت، طلاق اور حیض کے ابواب میں طہر کے احکام آتے ہیں۔

حیض کے باب میں طہر:

۴-فقہاء کی رائے یہ ہے کہ طہر کی اکثر مدت کی کوئی حد نہیں ہے، کیونکہ بعض عورتیں ایسی ہیں کہ ان کو پوری عمر میں ایک مرتبہ حیض آتا ہے، اور بعض کو بالکل حیض آتا ہی نہیں، تو اب وہ ہمیشہ روزہ رکھتی رہے گی اور نماز پڑھتی رہے گی، اس کا شوہر اس سے ملتا رہے گا اور اس کی عدت مہینوں کے ذریعہ مکمل ہوگی۔

انہوں نے فرمایا کہ اکثر و بیشتر طہر کے ایام چوبیس یا تیئس دن ورات ہیں، کیونکہ اکثر و بیشتر حیض چھ یا سات دن ہوتا ہے، اور ماہ کے باقی ایام یعنی چوبیس دن یا تیئس دن اکثر پاکی رہتی ہے، اس لئے کہ حضرت حمنہ بنت جحش سے نبی علیہ السلام نے یہ ارشاد فرمایا: "إنما

---

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب، مادہ: "طہر"۔
(۲) القوانین الفقہیہ رص ۴۵۔
(۳) المصباح المنیر، المغرب، مادہ: "حیض"، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۸۸، مواہب الجلیل ۴/ ۱۴۶، البدائع ۳/ ۱۹۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۵۲۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب مادہ: "حیض"، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۸۸، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۸۔

هي ركضة من الشيطان، فتحيضي ستة أيام أو سبعة أيام في علم الله، ثم اغتسلي، فإذا رأيت أنك قد طهرت واستنقأت فصلي أربعا وعشرين ليلة أو ثلاثا وعشرين ليلة وأيامها"[۱] (یہ شیطان کی طرف سے کچوکا ہوتا ہے تو تو چھ یا سات دن حیض کے شمار کر جو اللہ کو معلوم ہے، پھر تو غسل کر لے، پھر جب تم سمجھو کہ تو پاک وصاف ہو چکی ہے تو چوبیس یا تیئیس دن ورات نماز پڑھا کر)۔

ہاں دو حیضوں کے درمیان طہر کی کم سے کم مدت کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے[۲] اس کی تفصیل اصطلاح ''حیض'' (فقرہ/ ۲۴ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

اسی طرح اس طہر یا صفائی اور پاکی کے حکم میں اختلاف ہے جو ایام حیض میں حاصل ہو جائے، مثلاً ایک دن اور ایک رات خون دیکھے اور ایک دن اور ایک رات پانی، یا دو دن اور دو رات پاکی یا زیادہ یا کم تا آنکہ وہ اکثر مدت حیض سے تجاوز نہ کرے[۳] اور اس کی تفصیل اصطلاح ''تلفیق''، فقرہ/ ۴، ۹ میں ہے۔

اسی طرح اس طہر میں بھی اختلاف ہے جو حیض یا نفاس سے حاصل ہو کر عورت کو اس کے شوہر کے لئے حلال کر دے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ یہ خون بند ہو جانے کے بعد اس کا غسل کر لینا ہے۔

اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اس کا خون اکثر مدت حیض میں بند ہو تو اس کے شوہر کے لئے غسل سے قبل بھی وطی کرنا جائز ہوگا، اور اگر اس سے کم مدت میں بند ہو تو اس وقت تک وطی کرنا جائز نہیں جب تک کہ وہ غسل نہ کر لے یا اس پر ایک نماز کا وقت آ جائے اور وہ اس کے لئے تیمم کر لے[۱]۔

ان احکام کی تفصیل اصطلاح ''حیض'' فقرہ/ ۴۴ میں دیکھی جا سکتی ہے۔

طلاق کے باب میں طہر:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب ایک آدمی اپنی حیض والی بیوی کو ایسے طہر میں طلاق دے دے جس میں اس نے اس سے مجامعت نہ کی ہو، پھر اس کو وہ چھوڑ دے تا آنکہ اس کی عدت گذر جائے تو اس کی یہ طلاق طلاق سنی ہوگی۔

اسی طرح اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ طلاق بدعی کی ایک قسم یہ ہے کہ وہ اپنی حیض والی بیوی کو ایسے طہر میں طلاق دے جس میں اس نے اس سے مجامعت کی ہے، کیونکہ اس صورت میں عورت کی عدت دراز ہو جائے گی اور اس کو اس سے نقصان ہوگا، اور اس وجہ سے کہ بسا اوقات وہ عورت اس جماع سے حاملہ ہو سکتی ہے تو اس کو شرمندگی ہوگی[۲] اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں اللہ تعالی کے فرمان **فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**"[۳] (تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو) کی مخالفت ہے۔

(۱) حدیث حمنہ بنت جحشؓ: "إنما هي ركضة من الشيطان" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۲۳-۲۲۴) نے کی ہے، اور فرمایا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۸۹، القوانین الفقہیہ رص ۴۵، المجموع للنووی ۲/ ۳۸۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۱۰، کشاف القناع ۱/ ۲۰۳، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۰۶، تفسیر القرطبی ۳/ ۸۳۔

(۳) المجموع للنووی ۲/ ۳۸۷-۵۰۱-۵۰۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۱۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۸۹-۱۹۲، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۸۲۔

(۱) المجموع للنووی ۲/ ۳۰۷، تفسیر القرطبی ۳/ ۸۸، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۰، کشاف القناع ۱/ ۱۹۹، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۱۱۔

(۲) البدائع ۳/ ۸۹-۹۴، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۹۸۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۱۔

اوراس کی تفصیل اصطلاح ''طلاق'' اور ''حیض''، فقرہ/ ۴۵ میں ہے۔

عدت میں طہر:

۶- اللہ تعالی کے فرمان ''وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ''[1] (اور طلاق شدہ عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں) میں آیا ہوا لفظ قرء کے مفہوم کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے، مگر سب اس پر متفق ہیں کہ حیض والی مطلقہ عورت کی عدت تین ''قرء'' ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ''اَقراء'' سے مراد طہر ہے۔

اور حنفیہ وحنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ''اَقراء'' سے مراد حیض ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''قرء'' میں ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

طہور

دیکھئے: ''طہارۃ''۔

طواف

تعریف:

۱- طواف کا لغوی معنی کسی شئ کے ارد گرد گھومنا ہے، کہا جاتا ہے ''طاف حول الكعبة و بها يطوف طوافاً وطوفاناً'' (طا اور واؤ کے فتحہ کے ساتھ) اور مطاف، طواف کی جگہ ہے۔

اور ''تطوف'' اور ''طوف'' بھی ''طاف'' کے معنی میں ہے، اور اسی سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''إِنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا''[1] (صفا ومروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں، سو جو کوئی بیت اللہ کا حج کرے یا عمرہ کرے، اس پر (ذرا بھی) گناہ نہیں کہ ان دونوں کے درمیان آمد ورفت کرے) اور اس کی اصل ''يتطوف'' ہے، ''تا'' کو ''طا'' سے بدل کر ادغام کردیا گیا ہے[2]۔

اور اصطلاح میں طواف کے معنی بیت الحرام کے گرد چکر لگانا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

سعی:

۲- سعی کا معنی لغت میں چلنا ہے، نیز کسی چیز کا ارادہ کرنا، دوڑنا اور

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

(۲) مادہ: ''طوف'' القاموس المحیط شرحہ تاج العروس، مختار الصحاح، لسان العرب، المعجم الوسیط، قواعد الفقہ للبرکتی، المفردات فی غریب القرآن۔

اعمال میں تصرف کرنا ہے [۱]۔

اور اصطلاح میں صفا اور مروہ کے درمیان چلنا سعی ہے۔

بسا اوقات سعی پر طواف اور تطوف کا اطلاق کیا جاتا ہے، جیسا کہ آیت "فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا" (اس پر (ذرا بھی) گناہ نہیں کہ ان دونوں کے درمیان آمد و رفت کرے) میں گذر چکا ہے۔

طواف کی قسمیں:

۳- سبب مشروعیت کے اعتبار سے طواف کی سات قسمیں ہیں:

طواف قدوم، طواف زیارت، طواف وداع، طواف عمرہ، طواف نذر، طواف تحیۃ المسجد الحرام اور طواف نفل۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے بھی اسی طرح اس کو شمار کیا ہے [۲]۔

شافعیہ نے اسکو چھ شمار کیا ہے، طواف قدوم، طواف رکن، طواف وداع، وہ طواف جس کے ذریعہ فوت ہونے کی صورت میں حلال ہوا جاتا ہے، طواف نذر اور طواف نفل [۳]۔

ان کے نزدیک طواف رکن میں رکن حج اور رکن عمرہ کے طواف دونوں شامل ہیں، اور نفلی طواف میں تحیۃ المسجد یعنی مسجد حرام کے احترام والا طواف شامل ہے، اس اعتبار سے کہ نماز کے ذریعہ تحیۃ المسجد طواف کے قائم مقام ہے۔

فوت ہونے کی صورت میں حلال ہونے والا طواف مذہب شافعیہ کے ساتھ خاص ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ

(۱) مادہ: "س-ع-ی" سابقہ حوالے۔

(۲) لباب المناسک للسندی وشرحہ للقاری "المسلک المتقسط شرح المنسلک المتوسط" رص ۹۶، ۹۷ طبع مصطفیٰ محمد۔

(۳) نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۴۰۵ طبع بولاق، مغنی المحتاج للشربینی ۱/ ۴۸۵، عکسی بیروت۔

طواف عمرہ میں داخل ہے، کیونکہ جس شخص کا حج فوت ہو جائے وہ ان حضرات کی رائے میں عمرہ کر کے حلال ہوتا ہے [۱] اور شافعیہ کے نزدیک ایسا شخص طواف، سعی اور حلق کرا کر احرام سے حلال ہوتا ہے، اور اگر اس نے طواف قدوم کے بعد سعی کر لے تو اس سے سعی کرنا ساقط ہو جائے گا، اور اس کا یہ عمل شافعیہ کی رائے کے مطابق عمرہ میں تبدیل نہ ہوگا [۲]۔

ان اقسام میں سے ہر قسم کے مندرجہ ذیل تفصیل کے مطابق احکام ہیں۔

اول: طواف قدوم:

۴- اس کا نام طواف قادم، طواف ورود اور طواف تحیہ بھی ہے، کیونکہ یہ مکہ کے علاوہ سے آنے والے حضرات کے لئے بیت اللہ کے احترام کے پیش نظر مشروع کیا گیا ہے، اور اس کا نام طواف لقاء اور بیت اللہ میں زمانہ اول کا طواف بھی ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مکہ آنے والے آفاقی کے لئے طواف قدوم سنت ہے، یہ بیت اللہ کے احترام کے پیش نظر ہے، اسی وجہ سے بلا تاخیر اسی سے آغاز کرنا مستحب ہے۔

اور اندرون مکہ رہنے والے محرم اور غیر محرم دونوں کے لئے امام شافعیؒ کے نزدیک طواف قدوم ادا کرنا سنت ہے، جو اس بات پر مبنی ہے کہ جو شخص حج کے علاوہ اور کسی ضرورت سے وہاں آنا چاہتا ہے، اس کے لئے بلا احرام، حرم میں داخل ہونا ان کے مذہب کے اعتبار

(۱) الہدایہ بشرحہا فتح القدیر ۲/ ۳۰۳ طبع بولاق، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل للحطاب ۲/ ۲۰۰-۲۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۳/ ۵۲۷-۵۲۸ طبع سوم المنار۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۸۰، مغنی المحتاج ۱/ ۵۳۷۔

سے جائز ہے۔

ان کے علاوہ حضرات نے حرم میں داخل ہونے کے لئے ضروری قرار دیا ہے کہ یا تو وہ حج کا احرام باندھے یا عمرہ کا، اسی وجہ سے طواف قدوم ان کے نزدیک بطور خاص مناسک حج میں سے ہے، کیونکہ عمرہ کرنے والا طواف عمرہ سے آغاز کرتا ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ طواف قدوم واجب ہے اور جو شخص اس کو چھوڑ دے اس پر قربانی واجب ہو جائے گی۔

اور کن لوگوں پر طواف قدوم واجب ہے، اس کے بیان، وجوب کی دلیل، طواف قدوم کی کیفیت، اس کا وقت اور کن لوگوں سے یہ ساقط ہو جائے گا، ان سب میں کچھ تفصیل ہے جو اصطلاح ''حج'' (فقرہ/ ۸۸ اور اس کے بعد کے فقرات) میں گذر چکی ہے۔

دوم: طواف افاضہ:

۵- طواف افاضہ ارکان حج میں سے متفق علیہ رکن ہے، اس کے بغیر حاجی مکمل حلال نہ ہوگا اور کوئی بھی چیز اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتی، اور عرفہ سے واپسی کے بعد حاجی مزدلفہ میں رات گذار کر عید کے دن منیٰ تشریف لائیں گے، پھر رمی کریں گے، قربانی کریں گے، حلق کرائیں گے اور مکہ آ کر بیت اللہ کا طواف افاضہ ادا کریں گے، اور اسی کا نام طواف زیارت بھی ہے، اور طواف فرض اور طواف رکن بھی، کیونکہ وہ فرض ہے اور حج کا ایک رکن ہے۔

اور طواف افاضہ کے فرض ہونے میں اور اس کی کیفیت، اس کے اشواط کی تعداد، اس کے ساتھ خاص کچھ شرائط، اس کے وقت، اور کیا چیز اس میں سنت ہے اور اس کو مؤخر کرنے یا چھوڑ دینے پر کیا واجب ہوگا، ان سب میں قدرے تفصیل ہے جو اصطلاح ''حج'' (فقرہ/ ۵۲ سے ۵۵ اور فقرہ/ ۱۲۴) میں گذر چکی ہے۔

سوم: طواف وداع:

۶- اور اسی کا نام طواف صدر اور آخری وقت کا طواف بھی ہے، یہ جمہور کے نزدیک واجب ہے، یعنی حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر قول ہے، اور مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے۔

جمہور نے اس کے واجب ہونے کی دلیل میں اس روایت کو بیان کیا ہے جو ابن عباسؓ سے مروی ہے، وہ نبی ﷺ سے نقل کرتے ہیں: ''**أنه أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت**'' (۱) (بے شک آپ ﷺ نے لوگوں کو یہ حکم دیا کہ ان کا آخری وقت بیت اللہ سے ہو)، مگر آپ ﷺ نے حائضہ عورت کے لئے اس میں تخفیف فرما دی ہے۔

مالکیہ نے اس کے مستحب ہونے پر یوں استدلال کیا ہے کہ بلا فدیہ حائضہ کے لئے اس کو چھوڑنا جائز ہے، اور اگر واجب ہوتا تو حائضہ کے لئے اس کو چھوڑنا جائز نہ ہوتا۔

اس کے وجوب کے شرائط اور کس شخص پر وہ واجب ہے، اور اس کے صحیح ہونے کے شرائط اور اس کے وقت کے متعلق جو تفصیل ہے وہ اصطلاح ''حج'' (فقرہ/ ۷۰، سے ۷۴ تک) میں گذر چکی ہے۔

چہارم: طواف عمرہ:

۷- طواف عمرہ کا ایک رکن ہے، اور اس کا ابتدائی وقت عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد سے ہے اس کا آخری وقت کوئی نہیں ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''عمرۃ'' میں دیکھی جا سکتی ہے۔

---

(۱) حدیث ابن عباسؓ: ''**أن النبي ﷺ أمر الناس أن يكون آخر عهدهم** ......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۸۵) اور مسلم (۲/ ۹۶۳) نے کی ہے۔

پنجم: طواف نذر:

۸ - یہ واجب ہے اور جب نذر ماننے والا اس طواف کے لئے کوئی وقت مقرر نہ کرے تو اس کا کوئی مقررہ وقت نہیں ہے۔

اور تفصیل اصطلاح ''نذر'' میں ہے۔

ششم: تحیۃ المسجد الحرام کا طواف:

۹ - ہر وہ شخص جو مسجد حرام میں داخل ہو اس کے لئے یہ مستحب ہے، اِلا یہ کہ اس پر کوئی دوسرا طواف واجب ہو، تو وہ اس کے قائم مقام ہو جائے گا مثلاً عمرہ کرنے والا تو وہ عمرہ کا فرض طواف ادا کرے گا، اور تحیۃ المسجد کا طواف اس میں شامل ہو جائے گا، اس طرح طواف قدوم اس سے ختم ہو جائے گا، اور وہ طواف تحیۃ المسجد سے زیادہ قوی ہے، اور یہ اس لئے کہ اس مسجد شریف کا احترام تو طواف ہی ہے، مگر جبکہ کوئی چیز مانع ہو تو اس وقت تحیۃ المسجد کے لئے نماز پڑھ لے[1]۔

ہفتم: طواف نفل:

۱۰ - طواف تحیۃ المسجد الحرام اسی قبیل سے ہے، اور اس کا وقت جیسا کہ گذر چکا داخل ہونے کا وقت ہے لیکن طواف تحیۃ کے علاوہ نفلی طواف کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ کسی ایک وقت کے ساتھ اس طرح مختص نہیں کہ دوسرے وقت میں جائز نہ ہو، اور جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق نماز کے مکروہ اوقات میں بھی وہ جائز ہے۔

اور اس کے لئے مناسب نہیں کہ اس پر دوسرے فرائض باقی ہوں اور وہ نفلی طواف میں مشغول ہو جائے۔

یہ ہر باشعور عاقل مسلمان سے ادا ہو سکتا ہے خواہ وہ بچہ ہی کیوں نہ ہو بشرطیکہ وہ پاک ہو۔

اس کو شروع کرنے سے وہ لازم ہو جاتا ہے اور طواف قدوم اور طواف تحیہ بھی اسی طرح ہے، یعنی حنفیہ کے نزدیک محض نیت کر لینے سے لازم ہو جاتا ہے[1] اسی اختلاف کے مطابق جو نفلی عبادتوں کو شروع کرنے کے بعد پورا کرنا لازم ہونے میں ہے۔

اور تفصیل اصطلاح ''شروع'' (فقرہ/۵) میں ہے۔

طواف کے عمومی احکام:

فقہاء نے چند ایسے امور کا تذکرہ کیا ہے جن کا ہونا طواف میں عام طور پر ضروری ہے، مگر ان کے رکن یا واجب یا شرط شمار کرنے میں مندرجہ ذیل طریقے پر اختلاف ہو گیا ہے۔

اول: کعبہ کے اردگرد طواف کرنے والوں کا مطلوبہ اشواط کو ادا کرنا:

۱۱ - فقہاء کا مذہب ہے کہ ہر طواف کرنے والے پر ضروری ہے کہ وہ کعبہ کے اردگرد اشواط کی مطلوبہ تعداد کو پورا کرے، خواہ وہ اس کے اپنے ذاتی فعل کے ذریعہ ہو یا دوسرے کے ذریعہ ہو، بایں طور کہ دوسرا شخص اس کو اٹھائے اور اس کے ساتھ طواف کرے، خواہ وہ بذات خود طواف پر قادر ہو، پھر بھی کسی کو حکم دے کہ وہ اسے اٹھا کر طواف کرائے، یا کوئی دوسرا شخص اس کے حکم کے بغیر ایسا کرے، تو اس طرح اس کی ادائیگی فرض اور اس کی ذمہ داری سے اس رکن کے ساقط ہونے کے لئے کافی ہوگا، اس لئے کہ فرض بیت اللہ کے گرد گھومنا ہے، اور وہ پایا گیا۔

---

(۱) شرح اللباب رص ۹۷۔

(۱) حوالہ سابق رص ۹۸۔

دوم: طواف کے اشواط کی تعداد:

۱۲- اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ طواف کے مطلوبہ اشواط سات ہیں، مگر اس کے بعد ساتوں کے رکن ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور کا مذہب ہے کہ ساتوں اشواط رکن ہیں ادائیگی فرض کے لئے، اس سے کم کافی نہ ہوگا۔

حنفیہ نے ساتوں کو دو قسم یعنی رکن اور واجب میں تقسیم کیا ہے۔

رکن عدد سات کا اکثر حصہ ہے (یعنی سات میں سے چار)، اور جو اکثر کے بعد کم تعداد باقی رہ گئی ہے وہ واجب ہے۔

جمہور نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ" [۱] (اور چاہئے کہ (اس) قدیم گھر کا طواف کریں) سے استدلال کیا ہے، کیونکہ آیت تکثیر کا فائدہ دیتی ہے، اس لئے کہ تفعیل کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے، اور نبی ﷺ کے عمل میں اس مقدار کی وضاحت آ گئی ہے جس سے تعمیل حکم بھی "وَلْيَطَّوَّفُوا" حاصل ہو جاتی ہے، آپ کا عمل سات شوط کا ہے لہذا یہی فرض ہوگا۔

اسی طرح انہوں نے یوں استدلال کیا ہے کہ جن عبادتوں کی مقدار رائے اور اجتہاد سے معلوم نہیں ہو سکتی وہ تو صرف توقیفی طور پر ہی معلوم ہو سکتے ہیں، یعنی شارع سے سیکھ کر، نبی ﷺ نے سات چکر طواف کا کیا ہے، اور ان کا یہ فعل ارکان حج کا بیان ہے، جیسا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "خذوا عنی مناسککم" [۲] (اپنے مناسک حج کو مجھ سے سیکھو)۔

لہذا سات چکروں کا طواف فرض ہے، اس سے کم قابل اعتبار نہیں [۱]۔

حنفیہ نے چند دلائل سے استدلال کیا ہے جو درج ذیل ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ" (اور چاہئے کہ (اس) قدیم گھر کا طواف کریں) یہ ایک امر مطلق ہے کوئی قید نہیں، اور امر مطلق تو ایک دفعہ ہی واجب کرتا ہے، وہ تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا، لہذا طواف کے ایک شوط سے زیادہ کو واجب کہنا ایک دوسری دلیل کا محتاج ہے، اور سات میں سے اکثر شوط کے فرض ہونے پر دلیل قائم ہے اور وہ اجماع ہے، لہذا وہ فرض ہوگا اور باقی کی فرضیت پر کوئی اجماع نہیں ہے، لہذا وہ فرض نہ ہوگا بلکہ واجب ہوگا۔

۲- طواف کرنے والے نے اکثر طواف کو ادا کر دیا ہے اور اکثر شئ کل کے قائم مقام ہے، تو گویا اس نے کل کو ادا کر دیا [۲]۔

حنفیہ میں سے کمال الدین ابن ہمام نے فرمایا کہ ہم دین یہ سمجھتے ہیں کہ سات سے کم کافی نہ ہوگا، اور بعض کو کسی چیز سے پورا بھی نہیں کیا جا سکتا ہے [۳]۔

اشواط کی تعداد میں شک ہونا:

۱۳- اگر کسی کو اپنے طواف کے اشواط کی تعداد میں شک ہو جائے جبکہ وہ طواف کی حالت میں ہو تو اپنے یقین پر بنا کرے گا، اور جمہور فقہاء یعنی شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کم مقدار ہے۔

ابن منذر نے کہا کہ اس سلسلہ میں جن اہل علم سے میں نے استفادہ کیا ہے، ان سب کا اس پر اتفاق ہے [۴]، اور اس وجہ سے بھی

---

(۱) سورۂ حج / ۲۹۔

(۲) حدیث: "خذوا عنی مناسککم" کی روایت مسلم (۲/ ۹۴۳) اور بیہقی (۵/ ۱۲۵) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے اور الفاظ بیہقی کے ہیں۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۲، الدر المختار و حاشیۃ ۲/ ۲۵۰۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۲۴۷۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۸۷، نیز دیکھئے: المجموع ۸/ ۲۵۔

کہ یہ ایک عبادت ہے اور جب دوران عبادت اس میں شک ہوجائے تو وہ اپنے یقین پر بنا کرے، جیسے نماز [۱]۔

مالکیہ نے [۲] اس کو یہ حکم غیر مستنکح کے لئے بتایا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ شک میں گرفتار ہونے والا غیر مستنکح (۳) شخص کم پر بنا کرے گا، اور شک سے مراد مطلق شک ہے جو وہم کو بھی شامل ہے، اور شک میں مبتلا ہونے والا مستنکح شخص زیادہ پر بنا کرے گا۔

حنفیہ نے طواف فرض اور طواف واجب وغیرہ میں اشواط کی تعداد میں شک ہونے کے سلسلہ میں تفصیل بیان کی ہے، طواف فرض، طواف عمرہ اور طواف زیارۃ ہے اور طواف واجب طواف وداع ہے تو انہوں نے فرمایا کہ اگر اس کے اشواط کی تعداد میں شک ہوجائے تو وہ اس کو لوٹالے، اور اپنے غالب گمان پر بنا نہ کرے بخلاف نماز کے، شاید ان دونوں میں فرق فرض نمازوں کی کثرت اور طواف کے کم ہونے کی بنا پر ہے۔

طواف فرض و واجب کے علاوہ یعنی نفلی طواف میں اگر شک ہوجائے تو غور وفکر کرے، اور اپنے غالب گمان پر بنا کرے، اور مقدار کم جو یقینی ہے اس پر بنا کرے، اصل یہی ہے [۴]۔

لیکن اگر طواف سے فارغ ہونے کے بعد شک ہو تو جمہور کی رائے کے مطابق اس کی طرف توجہ نہ کی جائے، اور مالکیہ نے اس کے اور طواف کی حالت میں ہونے کے درمیان برابر حکم دیا ہے، حنفیہ نے شک کے متعلق اپنی عبارتوں کو مطلق رکھا ہے۔

اگر اس کو کوئی قابل اعتماد آدمی تعداد طواف کی خبر دے تو وہ اگر اکثر لوگوں کے نزدیک عادل ہے، تو اس کی بات کا اعتبار کرے گا، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس مخبر کا اس کے ساتھ حالت طواف میں ہونا ضروری ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے یہ شرط نہیں لگائی ہے [۱]۔

اور حنفیہ نے فرمایا کہ اگر کوئی عادل آدمی اس کو مخصوص تعداد کی خبر دے جو اس کے غالب گمان یا یقین کے خلاف ہو، تو اس کے لئے مقام احتیاط میں احتیاط کے پیش نظر اس شخص کے قول کو اختیار کرلینا مستحب ہے، اور وہ اپنے آپ کو جھٹلا دے اپنے بھول جانے اور اس کے سچا ہونے کے احتمال کی بنا پر، کیونکہ وہ عادل ہے اور خبر دینے میں اس کی کوئی ذاتی غرض نہیں ہے، اور اگر اس کو دو عادل آدمی خبر دیں تو ان کے قول پر عمل کرنا واجب ہے اگرچہ اس کو شک نہ ہو، اس لئے کہ دو علم ایک علم سے بہتر ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ان دونوں کا خبر دینا اس کے اپنے فعل کے انکار یا اقرار کے خلاف دو گواہوں کے درجہ میں ہے۔

شافعیہ نے ایسے عادل آدمی کی خبر کو اختیار کرنا مستحب قرار دیا ہے، جو اس کے علم کے خلاف خبر دے رہا ہو، برخلاف نماز کے۔

سوم: نیت:

۱۴ - محض کعبہ کے گرد چکر لگانے کا ارادہ کرنا کسی دوسری شی کا قصد کئے بغیر اس شرط کے لئے کافی ہے، فرض، واجب یا سنت کی تعیین ضروری نہیں ہے، اسی طرح طواف افاضہ یا طواف صدر یا طواف قدوم وغیرہ کے لئے بھی تعیین ضروری نہیں ہے جیسا کہ حنفیہ نے اپنی راجح رائے کے مطابق صراحت فرمائی ہے [۲]۔

---

(۱) دیکھئے: سابقہ مراجع، نہایۃ المحتاج ۲/۴۰۹، مغنی المحتاج ۱/۴۸۶-۴۸۷۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر وحاشیتہ للدسوقی ۲/۳۳۔
(۳) مستنکح سے مراد مالکیہ کے نزدیک وہ شخص ہے جس کو ہر دن شک ہوتا ہو، خواہ ایک ہی مرتبہ ہو۔
(۴) المسلک المتقسط رص ۱۱۳، رد المحتار ۲/۲۳۰۔

---

(۱) المغنی ۳/۳۸۷، مغنی المحتاج ۱/۴۸۶-۴۸۷۔
(۲) المسلک المتقسط رص ۹۹۔

جوشخص کسی مقروض کی طلب میں یا ظالم سے فرار اختیار کرنے کے لئے عمل طواف کرے، تو جب تک اپنے اس عمل کے ساتھ وہ طواف کی نیت نہ کرے اس وقت تک اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا[1]، مختصر طحاوی کی شرح میں ہے کہ احرام کے وقت حج کی نیت کر لینا نیت طواف کے لئے کافی ہے۔

حنفیہ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص کوئی طواف اس وقت میں ادا کرے جو شریعت نے اس کے لئے مقرر کیا ہے تو وہ طواف اسی کا ہوگا، اس کی نیت کرے یا نہ کرے یا کسی دوسرے طواف کی نیت کرے، لہذا اگر کوئی عمرہ کرنے والا آئے اور کسی بھی نیت سے طواف کرے مثلاً نفلی طواف کی نیت کرے، تو عمرہ کا ہی طواف ہوگا، یا کوئی حاجی آئے اور یوم النحر سے قبل طواف کرے تو وہ طواف قدوم ہی ہوگا۔

دسوقی نے فرمایا کہ حج کے احرام کی نیت میں طواف اور سعی کی طرح وقوف بھی داخل ہے، اور صرف گذرنے والے کی نیت مطلوب ہوگی اس کے علاوہ کی نہیں۔

شافعیہ نے وضاحت کی ہے کہ صرف طواف کرنے کے لئے نیت طواف ضروری ہے، اگر اس کے ساتھ حج متصل نہ ہو، مثلاً نذر کا طواف اور نفلی طواف، ابن رفعہ نے فرمایا کہ طواف وداع کے لئے نیت ضروری ہے کیونکہ وہ حلال ہونے کے بعد ادا ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ شیخین کے نزدیک ارکان حج میں سے نہیں ہے، بخلاف اس طواف کے کہ جو حج میں داخل ہو، اور وہ حج یا عمرہ کا طواف رکن اور طواف قدوم ہے، تو اصح قول کے مطابق یہ سب نیت کے محتاج نہیں، اس لئے کہ حج کی نیت اس میں شامل ہے، اور انہوں نے فرمایا کہ (یہ) اس وقت تک ہے جبکہ طواف کو کسی غرض مثلاً مقروض کی طلب وغیرہ کی طرف نہ پھیرا جائے[1]۔

(۱) سابقہ حوالہ، بدائع الصنائع للکاسانی ۲/ ۱۲۸ (طبع شرکۃ المطبوعات العلمیہ) حاشیۃ الہیثمی علی الایضاح رص ۲۵۲، الفروع لابن مفلح الحنبلی ۳/ ۵۰۱ (طبع عالم الکتب)، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۷ (داراحیاء التراث) بیروت حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۷۳ (مطبوعہ عیسی الحلبی)۔

حنابلہ نے فرمایا کہ طواف کے صحیح ہونے کے لئے نیت ضروری ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**إنما الأعمال بالنيات**"[2] (عمل کا دارومدار نیت پر ہے)، اور اس وجہ سے بھی کہ نبی ﷺ نے اس کو نماز قرار دیا ہے اور نماز بلا نیت بالاتفاق درست نہیں ہوتی، اور طواف افاضہ میں اپنی نیت کو اس طواف کے لئے متعین کرے گا[3]۔

بیہوش کا طواف:

۱۵ - اگر بیہوش کو اس کے ساتھی اٹھا کر طواف کرائیں تو یہ ایک طواف اٹھائے ہوئے اور اٹھانے والے دونوں کی طرف سے کافی ہوگا، بشرطیکہ اٹھانے والا اپنی طرف سے اور اٹھائے ہوئے شخص کی طرف سے طواف کی نیت کرلے، اگرچہ بیہوش کے حکم کے بغیر ہو، اس لئے کہ رفاقت کا معاہدہ اس قسم کی منفعت کے کرنے کو شامل ہے، چاہے ان دونوں کا طواف ایک ہو، بایں طور کہ وہ ان دونوں کے عمرہ کے لئے ہو یا ان دونوں کی زیارت کے لئے ہو، یا اس جیسا ہو یا ان دونوں کا طواف الگ الگ ہو تو اٹھانے والے کا وہی طواف ہوگا جو اس کے احرام کی رو سے واجب ہے، اور اٹھائے ہوئے شخص کا بھی اسی طرح

(۱) البدائع ۲/ ۱۲۸-۱۲۹، شرح اللباب رص ۹۸-۹۹، الدسوقی ۲/ ۷۳، المهذب مع المجموع ۸/ ۱۶-۱۸-۲۱، الإیضاح رص ۲۵۱-۲۵۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۹-۴۱۴-۴۱۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۷-۲۹۲، المغنی ۳/ ۴۴۱-۴۴۳ طبع سوم المنار، الفروع ۳/ ۴۹۹-۵۰۱۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۹) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

(۳) المغنی ۳/ ۴۴۱، کشاف القناع ۲/ ۴۸۵-۵۰۵۔

ہوگا [۱]۔

مزید مسئلہ کے لئے دیکھئے: اصطلاح "احرام"، فقرہ/ ۱۳۷-۱۴۳۔

سوئے ہوئے اور مریض کا طواف:

۱۶- اگر کوئی شخص ایسے مریض کو لے کر طواف کرے جو بیہوشی کے بغیر سویا ہوا ہو، تو حنفیہ کے نزدیک اس میں قدرے تفصیل ہے، اگر طواف اس کے حکم سے ہو اور وہ اس کو فوراً یعنی اسی وقت اٹھائیں، عرف وعادت کے اعتبار سے تو جائز ہے، ورنہ وہ اگر اس کے ساتھ طواف کریں اور اس نے ان کو اپنے طواف کرانے کا حکم نہ دیا ہو یا فوراً نہ کریں تو اس کی طرف سے طواف کافی نہ ہوگا۔

پھر وقوف اور طواف کے درمیان فرق بیان کیا ہے، کیونکہ وقوف عرفہ کے لئے نیت ضروری نہیں ہے، اسی طرح بیہوش اور سوئے ہوئے کے درمیان فرق کیا ہے، بیہوش کے لئے عقد رفاقت کو کافی سمجھا گیا ہے، جبکہ سوئے ہوئے مریض کے لئے واضح حکم کو معتبر مانا گیا ہے، تاکہ ان لوگوں کی نیت سوئے ہوئے مریض کی نیت کے قائم مقام ہوجائے، اس لئے کہ اس کی حالت بیہوش کی حالت کی بہ نسبت شعور کے زیادہ قریب ہے۔

حنفیہ کے علاوہ کے نزدیک انتظار کیا جائے گا تاکہ بیہوش اور سونے والا دونوں جاگ جائیں یا ہوش میں آجائیں اور شرائط طواف پوری کرلیں، جن میں دونوں طہارتیں بھی ہیں [۲]۔

چہارم: مخصوص جگہ میں طواف کا ہونا:

۱۷- طواف کی جگہ کعبہ مشرفہ کے اردگرد مسجد حرام کے اندر ہے، بیت اللہ شریف سے قریب ہو یا اس سے دور، اور یہ شرط متفق علیہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ" [۱] (اور چاہئے کہ (اس) قدیم گھر کا طواف کریں)۔

لہذا اگر مقام ابراہیم (علیہ السلام) کے پیچھے سے یا کسی رکاوٹ مثلاً منبر یا اس کے علاوہ کھمبے وغیرہ کے پیچھے سے، یا مسجد حرام کی چھت پر طواف کرے تو یہ کافی ہوگا، کیونکہ بیت اللہ کے گرد ہونا حاصل ہوگیا جب تک کہ مسجد کے اندر ہوا گرچہ مسجد کشادہ کردی جائے خواہ کتنی ہی کشادہ کی جائے، بشرطیکہ حل تک نہ پہنچے، یہ جمہور کی رائے ہے [۲]۔

مالکیہ نے فرمایا کہ مسجد کی ڈیوڑھیوں میں طواف کرنا بھی کافی ہے، اور یہ وہ جگہ ہے جہاں گنبد بنے ہوئے تھے، اور زمزم کے پیچھے اور زمزم کے برابر "قبۃ الشراب" میں (یعنی اس جگہ سے جہاں پانی پینے کے لئے گنبد بنا ہوا ہے)، اور کھمبے کا اور زمزم کا اور قبہ یعنی گنبد کا طواف کرنے والے اور بیت اللہ کے درمیان حائل ہوجانا ایسی بھیڑ کی وجہ سے جو وہاں تک پہنچتی ہے نقصان دہ نہیں ہے، کیونکہ بھیڑ کا ہونا سب کو کعبہ سے متصل کردیتا ہے، اور اگر بھیڑ نہ ہو بلکہ وہ مرض یا گرمی یا سردی یا بارش کی وجہ سے ڈیوڑھیوں کے نیچے طواف کرلے، تو جب تک وہ مکہ میں رہے ان دنوں میں طواف لوٹانا واجب ہوگا، ہاں وہ اپنے شہر سے اس کے لئے لوٹ کر نہ آئے گا نہ ایسی جگہ سے کہ جہاں سے لوٹنا مشکل ہو، اور اس پر قربانی واجب ہوگی، مگر ظاہر یہ ہے کہ سخت گرمی یا سخت سردی بھیڑ کی طرح ہے، جیسا کہ دسوقی نے واضح کیا ہے، لہذا بھیڑ کی وجہ سے اگر ڈیوڑھیوں میں طواف کرے، پھر

---

(۱) المسلک المتقسط ص/۱۰۰۔

(۲) المسلک المتقسط ص/۱۰۰-۱۰۱۔

(۱) سورۂ حج/۲۹۔

(۲) المسلک المتقسط ص/۱۰۱، الدر المختار وحاشیۃ ۲/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۹، المغنی ۳/ ۳۷۵، الفروع ۳/ ۵۰۰۔

اس کے مکمل کرنے سے قبل بھیڑ ختم ہوجائے تو محل متعین میں اس کو مکمل کرنا واجب ہوگا، چاہے کم باقی ہو یا زیادہ تو اگر باقی ڈیوڑھیوں میں ہی مکمل کرلے، تو ظاہر یہ ہے کہ اس کو وہ لوٹائے جس کو اس نے ڈیوڑھی میں مکمل کیا ہے [۱]۔

پنجم: پورا طواف بیت اللہ کے اردگرد ہونا:

۱۸- اس میں شاذ روان داخل ہے، یہ بیت اللہ کا وہ نچلا حصہ ہے جو بیت اللہ کی دیوار سے الگ سطح زمین سے بلند ہے، اس قول کے مطابق کہ وہ بیشک کعبہ کا جزء ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ کیا وہ کعبہ کا جزء ہے یا نہیں؟ ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ وہ کعبہ کا جزء ہے، قریش نے اس کو تنگی نفقہ کی وجہ سے چھوڑ دیا تھا، اور حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ وہ کعبہ کا جزء نہیں ہے اور محققین اسی پر متفق ہیں [۲]۔

ششم: اس کے طواف میں حطیم کا داخل ہونا:

۱۹- حجر، حا کے کسرہ اور جیم کے سکون کے ساتھ، وہ جگہ ہے جو کمان نما دیوار سے گھیری ہوئی میزاب کعبہ کے نیچے ہے، اور کعبہ کے شمالی جانب میں ہے اور اس کا نام حطیم بھی ہے۔

حجر بیت اللہ کا جزء ہے، قریش نے اس کو خرچ کی کمی کی وجہ سے چھوڑ دیا اور دیوار سے اس کو گھیر دیا، ایک قول ہے کہ وہ اس سے چھ یا سات ہاتھ پر ہے، تو اس مقدار زائد میں اس کے پیچھے سے نبی علیہ السلام کے طواف کو دیکھنا ہوگا، اور وہ وہی ہے جس کو بیشتر شافعیہ نے یقین کے ساتھ بیان کیا ہے، جیسا کہ مجموع میں نووی نے اس کی صراحت فرمائی ہے [۱]۔

اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے رسول اللہ علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "**ألم تری أن قومک لما بنوا الکعبة اقتصروا علی قواعد إبراهیم؟ فقلت: یا رسول اللّٰه، ألا تردها علی قواعد إبراهیم ؟ قال: لولا حدثان قومک بالکفر لفعلت، فقال عبد الله بن عمر لئن کانت عائشةؓ سمعت هذا من رسول الله ﷺ ما أری رسول الله ﷺ ترک استلام الرکنین اللذین یلیان الحجر إلا أن البیت لم یتمم علی قواعد إبراهیم**" [۲] (کیا تو نے نہ دیکھا کہ تیری قوم نے جب کعبہ کو بنایا تو بنیاد ابراہیم پر کمی کیا؟ تو میں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ کیا آپ اس کو قواعد ابراہیم پر نہیں بنادیں گے تو آپ نے فرمایا: اگر تیری قوم کے کفر کا زمانہ قریب نہ ہوتا تو میں اس کو بنادیتا، عبد اللہ ابن عمرؓ نے فرمایا: اگر حضرت عائشہؓ رسول اللہ ﷺ سے یہ سن چکی تھی تو میں نہیں سمجھتا کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں رکنوں کا استلام جو حطیم سے متصل ہیں کبھی ترک کیا ہے، مگر صرف اس وجہ سے کہ بیت اللہ کو بنیاد ابراہیم پر مکمل نہیں کیا گیا، اور انہی سے مروی ہے، وہ کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے حطیم [۳] کے متعلق دریافت کیا کہ کیا وہ بیت اللہ کا جز ہے؟ تو آپ نے فرمایا: "ہاں" [۴]۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، عطاء، ابوثور اور ابن منذر کا مذہب ہے کہ

(۱) الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۔
(۲) الحطاب ۳/ ۷۰-۷۱۔

(۱) المجموع ۸/ ۲۸-۲۹۔
(۲) حدیث عائشہؓ: "أن رسول الله ﷺ قال لها: ألم تری أن قومک لما بنوا الکعبة....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۳۹) اور مسلم (۲/ ۹۶۹) نے کی ہے۔
(۳) الجدر: وہ حطیم ہے۔
(۴) حدیث عائشہؓ: "سألت النبی ﷺ عن الجدر أمن البیت هو" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۳۹) اور مسلم (۲/ ۹۷۳) نے کی ہے۔

حطیم کے پیچھے سے طواف کرنا فرض ہے، اگر کوئی شخص اس کو چھوڑ دے تو اس کا طواف قابل اعتبار نہیں ہوگا، یہاں تک کہ وہ اگر اس کی دیوار پر بھی چلے گا تو وہ کافی نہ ہوگا، کیونکہ وہ کعبہ کا جزء ہے جیسا کہ وہ حدیث صحیح سے ثابت ہے، اور ضروری ہے کہ وہ طواف میں داخل ہو۔

ان حضرات فقہاء نے رسول اللہ ﷺ کے اس چھوڑی ہوئی جگہ کے پیچھے سے طواف کرنے پر پابندی کرنے کے ذریعہ بھی استدلال کیا ہے، اور نبی ﷺ کا فعل تو قرآن کا بیان ہے، لہذا وہ اس کے ساتھ ملحق ہوگا تو وہ فرض ہوگا۔

رہے حنفیہ تو انہوں نے فرمایا کہ حطیم کا طواف میں شامل ہونا واجب ہے، کیونکہ اس کا کعبہ کا جز ہونا خبر واحد سے ثابت ہے، اور ان کے نزدیک خبر واحد سے وجوب ثابت ہوتا ہے، فرض نہیں [۱]۔

تو اس صورت میں اگر کوئی شخص حطیم کے پیچھے سے طواف نہ کرے تو جمہور کی رائے کے مطابق اس کا طواف صحیح نہ ہوگا، اور وہ قابل اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ اس نے پورے بیت اللہ کا طواف نہیں کیا۔

جبکہ حنفیہ کی رائے کے مطابق جب تک وہ مکہ میں مقیم ہے اس وقت تک اس طواف کا اعادہ اس پر واجب ہوگا، تو اگر بلا اعادہ اپنے شہر لوٹ آئے تو اس پر ایک قربانی واجب ہوگی جس کو وہ مکہ بھیج دے، حنفیہ کے نزدیک ایسے تمام طوافوں کا اعادہ بہتر ہے تاکہ وہ اس کو اچھی طرح ادا کرنے والا ہو جائے اور اختلاف سے بچ جائے۔

اور بوقت اعادہ جو واجب ہے، تو اس کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ حطیم کے باہر اپنی دائیں طرف سے فرجہ (حطیم کی دیوار اور بیت اللہ کے درمیان کا فاصلہ) کے اول جز سے احتیاطاً اس سے تھوڑا پہلے سے شروع کرے اور طواف کرے کہ اس کے آخری جز پر ختم کرے، پھر وہ حطیم میں اس فرجہ سے داخل ہو جائے جہاں تک وہ پہنچا ہے، اور دوسری جانب سے نکل جائے، یا وہ حطیم میں داخل نہ ہو بلکہ وہ لوٹ آئے اور حطیم کے اول سے شروع کرے [۱]۔

ہفتم: حجر اسود سے طواف کا آغاز کرنا:

۲۰ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حجر اسود سے طواف کا آغاز کرنا طواف کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، اور مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے اور مذہب حنفی کی ایک روایت بھی یہی ہے، لہذا اس شوط کا اعتبار نہ ہوگا جس کا آغاز حجر اسود کے بعد ہو۔

انہوں نے اس پر نبی ﷺ کے پابندی کرنے سے بھی استدلال کیا ہے، اور اس کو فرض ہونے کی دلیل قرار دیا ہے، کیونکہ یہ پابندی قرآن کریم کے اجمال کا بیان ہے۔

ان کے نزدیک پورے بدن کا حجر اسود کے سامنے ہونا ضروری ہے، کیونکہ جن چیزوں میں بیت اللہ کے سامنے ہونا ضروری ہے، تو اس میں پورے بدن کا اس کے سامنے ہونا واجب ہے، جیسے نماز میں اس کی طرف رخ کرنا [۲]۔

حنفیہ اور مالکیہ کی راجح رائے یہ ہے کہ حجر اسود سے طواف کا آغاز کرنا واجب ہے، کیونکہ نبی ﷺ نے اسی پر پابندی فرمائی ہے

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۱-۱۳۳-۱۳۴، المسلک المتقسط رص ۱۰۴، رد المحتار ۲/ ۲۱۹، شرح المنہاج ۲/ ۱۰۵، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۶، مواہب الجلیل ۳/ ۷۵-۷۷، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۶، الشرح الکبیر ۲/ ۳۱، المغنی ۳/ ۳۸۲، الفروع ۳/ ۴۹۹۔

(۱) المسلک المتقسط رص ۱۰۴، فتح القدیر ۲/ ۱۵۱ کے ساتھ موازنہ کیجئے۔

(۲) المہذب ۸/ ۳۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۷، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۶، شرح الفاسی علی الرسالۃ ۱/ ۳۵۲، المغنی ۳/ ۳۷۷-۳۷۲، الفروع ۳/ ۴۹۷۔

اور پابندی کرنا واجب ہونے کی دلیل ہے، بطور خاص جبکہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ: "خذوا عنی مناسککم"[۱] (مجھ سے تم اپنے حج کو سیکھو) لہذا طواف رکن میں اس جگہ سے آغاز چھوڑ دینے کی وجہ سے قربانی واجب ہوگی[۲]۔

محقق شیخ علی القاری نے فرمایا:[۳] اور اگر کہا جائے کہ وہ واجب ہے تو کوئی بعید نہیں، کیونکہ ایک مرتبہ بھی چھوڑے بغیر پابندی کرنا اسی کی دلیل ہے، تو وہ اس کی وجہ سے گنہ گار ہوگا، لیکن طواف کافی ہوجائے گا، اور اگر آیت قرآنی میں اجمال ہوتا تو یہ بیان شرط ہوتا جیسا کہ محمدؒ نے فرمایا، مگر وہ ابتدا کے متعلق موجود نہیں ہے، لہذا مطلق طواف فرض ہوگا، اور اس کو حجر اسود سے شروع کرنا پابندی کرنے کی وجہ سے واجب ہوگا، اور یہی مناسب بھی اور زیادہ درست بھی ہے، تو مناسب ہے کہ یہی قابل اعتماد ہو۔

ہشتم: دائیں طرف سے آغاز کرنا:

۲۱ - دائیں طرف سے ہونے کا مطلب ہے طواف کرنے والا کعبہ کے دائیں جانب سے چلے اور اپنی بائیں جانب کو کعبہ کی طرف کرلے، جمہور فقہاء کے نزدیک یہ شرط ہے اور انہوں نے یہ واضح کیا ہے کہ اس کا الٹا طواف کرنا باطل ہے۔

انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے حالت طواف میں کعبہ کو اپنی بائیں جانب کرلیا تھا[۴] اور اس وجہ سے بھی کہ وہ بیت اللہ سے متعلق ایک عبادت ہے، لہذا اس میں نماز کی طرح ترتیب ضروری ہے۔

حنفیہ نے فرمایا کہ طواف کو دائیں طرف سے کرنا واجب ہے اور اس کا الٹا طواف کرنا بھی کراہت تحریمی کے ساتھ صحیح ہے، جب تک مکہ میں رہے اعادہ کرنا واجب ہے، اور اگر بلا اعادہ اپنے گھر واپس آجائے تو قربانی واجب ہوگی۔

استدلال اس طرح کیا ہے کہ وہ طواف سے متعلق ایک حالت ہے، لہذا وہ اس کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوگی، اور آیت "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ" کو طواف کے ہر حال میں کافی ہونے اور درست ہونے کی دلیل قرار دیا ہے، کیونکہ امر مطلق ہے تو وہ رکن اس حالت کے بغیر بھی ادا ہوجائے گا، اور نبی ﷺ کے فعل کو وجوب پر محمول فرمایا ہے[۱]۔

نہم: حقیقی اور حکمی نجاست سے پاک ہونا:

۲۲ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ طواف کے صحیح ہونے کے لئے حقیقی اور حکمی نجاستوں سے پاک ہونا ضروری ہے، لہذا اگر ان میں سے کسی کو چھوڑ کر طواف کرے تو اس کا طواف باطل غیر معتبر ہوگا اور حنفیہ نے کہا کہ حقیقی اور حکمی نجاست سے پاک ہونا طواف کے لئے واجب ہے اور امام احمد کی ایک روایت یہی ہے، البتہ اکثر حنفیہ کا مذہب ہے کہ نجاست حقیقیہ سے پاک ہونا سنت مؤکدہ ہے۔

---

(۱) حدیث: "خذوا عنی مناسککم" کی روایت مسلم (۲/ ۹۴۳) نے حضرت جابرؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے "لتأخذوا مناسککم"۔

(۲) تنویر الأبصار، والشرح، والحاشیۃ ۲/ ۲۰۳، شرح الزرقانی ۲/ ۲۶۲، الشرح الکبیر وحاشیہ ۲/ ۳۰-۳۱، مواہب الجلیل ۳/ ۶۴-۶۵۔

(۳) المسلک المتقسط رص ۹۸۔

(۴) حدیث: "أن النبی ﷺ جعل البیت فی الطواف علی یسارہ" کی

= روایت مسلم (۲/ ۸۹۳) نے حضرت جابرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "أن رسول اللّٰہ ﷺ لما قدم مکۃ أتی الحجر فاستلمہ ثم مشی علی یمینہ فرمل ثلاثا و مشی أربعا"۔

(۱) البدائع ۲/ ۱۳۰-۱۳۱، المسلک المتقسط رص ۱۰۴، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۶، الشرح الکبیر ۲/ ۳۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۵۔

جمہور نے ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الطواف بالبيت صلاة فأقلوا من الكلام" [(۱)] (بیت اللہ کا طواف نماز ہے، لہذا گفتگو کم کیا کرو)۔

لہذا جب یہ نماز ہے اور نماز نجاستوں سے پاکی حاصل کئے بغیر جائز نہیں ہوتی، تو اسی طرح طواف کے لئے بھی طہارت ضروری ہوگی، حنفیہ نے اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ" سے استدلال کیا ہے۔

طریقہ استدلال اس آیت کے ذریعہ یوں ہے کہ طواف کا حکم مطلق ہے، شارع نے اس میں طہارت کی قید نہیں لگائی ہے، اور یہ نص قطعی ہے اور حدیث خبر واحد ہے جو گمان غالب کے لئے مفید ہے، نص قرآنی کو مقید نہیں کرسکتی، کیونکہ اس کا مرتبہ اس سے کمتر ہے تو ہم نے حدیث کو وجوب پر محمول کر کے اس پر عمل کیا [(۲)]۔

تو اس صورت میں جو شخص حدث کی حالت میں طواف کرے گا اس کا طواف جمہور کے نزدیک باطل ہوگا، اور اگر وہ طواف واجب ہو تو اس کو ادا کرنے کے لئے واپس آنا واجب ہوگا اور اگر طواف افاضہ ہو تو جب تک اس کو ادا نہیں کرے گا تو اس کی بیوی اس کے لئے حلال نہ ہوگی، اور حنفیہ کے نزدیک وہ صحیح ہوگا مگر جب تک وہ مکہ میں ہے اعادہ اس پر واجب ہے، ورنہ فدیہ واجب ہوگا۔

دوران طواف جس کسی کو حدث لاحق ہوجائے تو وہ واپس ہوکر وضو کرے اور باقی اشواط کو پورا کرے، حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اعادہ نہیں کرے گا، اور امام مالک کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

امام مالک سے مشہور روایت یہ ہے کہ وہ شروع سے طواف کو لوٹائے گا اور گذشتہ اشواط پر بنا نہ کرے گا [(۱)]، یہ اس وجہ سے کہ طواف کے اشواط کا پے درپے ہونا طواف صحیح ہونے کے لئے شرط ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر بالقصد حدث کرے تو وہ از سرنو طواف کرے، کیونکہ اس کے لئے طہارت شرط ہے، اور اگر اس کو حدث لاحق ہوجائے تو اس میں دو روایتیں ہیں: اول: اس صورت میں بھی طواف از سرنو کرے۔ دوم: وہ وضو کر کے بنا کرے، حنبل نے احمد سے نقل کرتے ہوئے اس شخص کے لئے فرمایا جو تین یا اس سے زیادہ اشواط کر چکا ہو کہ وہ وضو کرے، اور اگر چاہے تو بنا کرے، یا چاہے تو شروع سے ادا کرے، ابو عبد اللہ نے فرمایا کہ اگر صرف اس کا وضو ٹوٹا ہے تو وہ بنا کرے اور اگر اس نے کوئی عمل اس کے علاوہ کرلیا، تو پھر وہ از سرنو طواف کرے، اس وجہ سے کہ دو روایتوں میں سے ایک روایت کے مطابق بوقت عذر تسلسل ختم ہوجاتا ہے، اور یہ شخص معذور ہے، لہذا بنا کرنا جائز ہوگیا، اور اگر وہ وضو کے علاوہ کسی کام میں مشغول ہوجائے تو اس نے بلا عذر تسلسل کو چھوڑ دیا، تو اگر وہ طواف فرض تھا تو ازسرے نو شروع کرنا لازم ہوگا، ہاں اگر مسنون ہو تو اس کا اعادہ لازم نہیں، جیسے کہ مسنون نماز جبکہ وہ باطل ہوجائے [(۲)]۔

(۱) حدیث ابن عباسؓ: "الطواف بالبيت صلاة" کی روایت نسائی (۵/ ۲۲۲) نے کی ہے اور ابن حجر نے تلخیص (۱/ ۱۳۰) میں اس کو صحیح قرار دیا۔

(۲) البدائع ۲/ ۱۲۹، المسلک المتقسط رص ۱۰۳-۱۰۸، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۵-۴۶۶، الشرح الکبیر ۲/ ۳۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۵-۴۰۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۵، حاشیۃ البیجوری ۱/ ۵۳۲، المغنی ۳/ ۳۷۷، الفروع ۳/ ۵۰۲۔

(۱) شرح الرسالۃ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۶، مگر خلیل نے یقین کے ساتھ الشرح الکبیر ۲/ ۳۲ میں جس کی وضاحت کی ہے وہ یہ ہے کہ اگر اس کو نکسیر پھوٹ پڑے تو خون دھوکر بنا کرلے، بشرطیکہ وہ قریبی جگہ کو چھوڑ کر آگے نہ بڑھ جائے، جیسے نماز میں، اور جگہ سے بہت دور نہ جائے اور یہ کہ وہ کسی نجاست کو نہ روندے، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۷۱۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۹۶۔

دہم: سترعورت:

۲۳ - جمہور کا مذہب ہے کہ طواف کے صحیح ہونے کے لئے سترعورت شرط ہے، اور حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ طواف کے لئے یہ واجب ہے، اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ طواف جمہور کے نزدیک نماز کی طرح ہے، جس میں سترعورت واجب ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"الطواف بالبيت صلاة"**[1] (بیت اللہ کا طواف نماز ہے)، اور حدیث ہے: **"لايطوف بالبيت عريان"**[2] (کوئی ننگا بیت اللہ کا طواف نہ کرے)۔

تو جو شخص سترعورت میں ایسی کمی کرے جس سے نماز اختلاف مذاہب کے اعتبار سے فاسد ہوجاتی ہے، تو جمہور کے نزدیک اس کا طواف فاسد ہوجائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک اس پر قربانی واجب ہوگی[3]۔

یازدہم: طواف کے اشواط کا مسلسل ہونا:

۲۴ - طواف کے اشواط کے مسلسل ہونے کی شرط مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اتباع کے پیش نظر سنت ہے، کیونکہ نبی علیہ السلام نے اپنے طواف کو مسلسل کیا ہے، اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق مسلسل ہونا واجب ہے۔

مسلسل ہونے اور اس کے واجب ہونے کی دلیل یہ حدیث ہے: **"الطواف بالبيت صلاة"**[4] (یعنی بیت اللہ کا طواف کرنا نماز ہے)، لہٰذا تمام نمازوں کی طرح اس کو بھی مسلسل ہونا ضروری ہے،

(۱) حدیث: "الطواف بالبيت صلاة" کی روایت فقرہ نمبر/ ۲۲ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "لا يطوف بالبيت عريان" کی روایت (فتح الباری ۳/ ۴۸۳) اور مسلم (۲/ ۹۸۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) سابقہ مراجع فقہیہ۔

(۴) حدیث: "الطواف بالبيت صلاة" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۲۲ میں گذر چکی۔

اور سنت ہونے کی دلیل نبی علیہ السلام کا فعل ہے[1]۔

دوازدہم: قدرت رکھنے والے کے لئے چلنا:

۲۵ - حنفیہ کا مذہب اور وہی امام احمدؒ کی ایک روایت ہے کہ پیدل چلنے کی قدرت رکھنے والے پر چلنا واجب ہے خواہ کوئی طواف ہو، اور مالکیہ کے نزدیک طواف واجب میں واجب ہے، اور طواف غیر واجب میں ان کے نزدیک پیدل چلنا سنت ہے۔

شافعیہ کا مذہب جو امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی ہے، یہ ہے کہ طواف میں پیدل چلنا سنت ہے[2]۔

تو اگر پیدل چلنے کی قدرت ہونے کے باوجود سوار ہو کر طواف کرے تو حنفیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے مذہب کے مطابق اس پر قربانی واجب ہوگی، اس لئے کہ اس نے پیدل چلنے کا وجوب ترک کردیا ہے، مگر جبکہ وہ پیدل چل کر اس کو لوٹالے، شافعیہ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی ایک دوسری روایت میں اس کا طواف بلاکراہت جائز ہوگا۔

اگر وہ پیدل چلنے سے عاجز ہو اور اٹھا کر طواف کرایا جائے تو بالاتفاق نہ اس پر کوئی فدیہ ہوگا اور نہ کوئی گناہ۔

سیزدہم: طواف افاضہ کا یوم النحر میں ادا ہونا:

۲۶ - امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ طواف افاضہ کا یوم النحر میں ادا کرنا واجب ہے، لہٰذا اگر اس کو مؤخر کردے تا آنکہ اس کو اس کے

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۳۲، شرح الرسالۃ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۶-۴۶۷، المغنی ۳/ ۳۹۵، الفروع ۳/ ۵۰۲، المسلک المتقسط رص ۱۰۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۲، ابن عابدین ۲/ ۱۶۸-۱۶۹۔

(۲) البدائع ۲/ ۱۲۸، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۸، الشرح الکبیر ۲/ ۴۰، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۰۵، المغنی ۳/ ۳۹۷، الإنصاف ۴/ ۱۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۷۵۔

بعد ادا کرے تو صحیح ہوگا، اور اس پر قربانی واجب ہوجائے گی جو اس کو اس کے وقت سے مؤخر کرنے کی وجہ سے جزاء کے طور پر ہے، اور مذہب میں مفتی بہ یہی ہے، مالکیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ تاخیر کی وجہ سے کچھ بھی واجب نہ ہوگا تا آنکہ ذی الحجہ ہی ختم ہوجائے، تو جب وہ ختم ہوجائے تو قربانی واجب ہوگی، شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ تاخیر کی وجہ سے کوئی چیز اس پر لازم نہ ہوگی۔

اس کی تفصیل اصطلاح "حج"، فقرہ/۵۵ میں دیکھا جائے۔

چہارزدہم: ہر سات اشواط کے بعد طواف کی دو رکعت پڑھنا:

۲۷ - حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ہر طواف فرض ونفل کے بعد دو رکعت نماز واجب ہے، اور احمد کی ایک روایت یہی ہے، اور شافعیہ کا ایک قول بھی، مالکیہ نے طواف رکن میں یا مشہور قول کے مطابق طواف واجب میں ان سے اتفاق کیا ہے [۱]۔

نبی علیہ السلام کے اس پر پابندی کرنے کے ذریعہ استدلال کیا ہے، اور اس قول کے ذریعہ جو حدیث جابر میں آیا ہے کہ آپ ﷺ مقام ابراہیم کی طرف بڑھے، تو آپ نے یہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی **"وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى"** (اور مقام ابراہیم کو نماز کی جگہ بنالو) تو آپ نے مقام ابراہیم کو اپنے اور بیت اللہ کے درمیان کرلیا، ابی کہا کرتے تھے کہ ہمیں اس کا ذکر صرف نبی ﷺ سے ہی معلوم ہوا ہے کہ آپ ان دونوں رکعتوں میں **"قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد"** اور **"قُلْ يٰاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ"** پڑھا کرتے تھے [۲]۔

(۱) الہدایہ وشرحہا فتح القدیر ۲/ ۱۵۴، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۷، الشرح الکبیر وحاشیتہ ۲/ ۴۱-۴۲، شرح المنہاج ۲/ ۱۰۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۲، المغنی ۳/ ۳۸۴، الفروع ۳/ ۵۰۳۔

(۲) حدیث جابرؓ: "أنه ﷺ تقدم إلى مقام إبراهيم ......" کی روایت مسلم (۸۸۸/۲) نے کی ہے۔

اور یہ اشارہ ہے اس طرف کہ طواف کے بعد نبی ﷺ کا نماز پڑھنا اس حکم کی بجا آوری ہے، اور امر تو وجوب کے لئے ہے مگر یہ کہ اس کا حدیث سے استنباط کرنا ظنی ہے، اور یہ اس وجوب کو ثابت کرتا ہے جو فرض سے کم، اور سنت سے بڑھا ہوا ہے [۱]۔

حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ طواف کی دو رکعت سنت ہے۔

اور انہوں نے ان روایتوں سے استدلال کیا ہے جو فرض نمازوں کو پانچ نمازوں کے ساتھ متعین کرنے کے متعلق وارد ہوئی ہیں، اور صلوۃ طواف جیسا کہ شیرازیؒ نے فرمایا: ان پانچوں نمازوں سے زائد ہے، لہذا وہ تمام نفلی نمازوں کی طرح شریعت کی طرف سے واجب عینی نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر طواف کے بعد کوئی فرض نماز کو ادا کرے تو وہ نماز طواف کی دو رکعتوں کی طرف سے کافی ہوگی۔

طواف فرض وواجب کے علاوہ طواف میں مالکیہ کے نزدیک اس نماز کے واجب اور سنت ہونے کے درمیان تردد ہے، اور حطاب نے ظاہر یہ سمجھا ہے کہ وہ دونوں رکعتیں سنت ہیں، دسوقی نے بھی اسی طرح فرمایا ہے۔

طواف کی سنتیں:

الف - اضطباع:

۲۸ - یعنی وسط چادر کو دائیں بغل میں طواف کو شروع کرتے وقت کرلے اور اس کے دونوں کناروں کو بائیں کندھے پر ڈال دے، اور اس طرح کہ دایاں کندھا کھلا رہے، یہ لفظ "ضبع" (انسان کا

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۲، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۰۹، المہذب مع المجموع ۸/ ۵۶، المغنی ۳/ ۳۸۴۔

بازو) سے ماخوذ ہے۔

جمہور کے نزدیک مردوں کے لئے یہ سنت ہے عورتوں کے لئے نہیں، اس لئے کہ یعلی بن امیہ سے مروی ہے کہ: "أن النبی ﷺ طاف مضطبعا"[1] (نبی ﷺ نے اضطباع کر کے طواف فرمایا) اور ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ وأصحابه اعتمروا من الجعرانة فرملوا بالبیت وجعلوا أردیتهم تحت آباطهم قد قذفوها علی عواتقهم الیسری"[2] (نبی ﷺ اور آپ کے اصحاب نے جعرانہ سے عمرہ کا احرام باندھا تو بیت اللہ میں رمل فرمایا، اور اپنی چادروں کو اپنی بغلوں کے نیچے کیا اور انہیں اپنے بائیں کندھوں پر ڈال لیا)۔

حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک ہر اس طواف میں اضطباع سنت ہے کہ جس کے بعد سعی ہو، مثلاً طواف قدوم اس کے لئے جو اس کے بعد سعی کا ارادہ رکھتا ہو، طواف عمرہ، اور طواف زیارت اگر سعی کو یہاں تک مؤخر کر رکھا ہو، حنفیہ نے طواف نفل کا اس میں اضافہ کیا ہے، بشرطیکہ اس کے بعد وہ سعی کرنے کا ارادہ رکھتا ہو جبکہ اس نے طواف قدوم کے بعد سعی کو پہلے ادا نہ کیا ہو۔

حنابلہ نے فرمایا کہ طواف قدوم کے علاوہ میں اضطباع نہ کرے۔

طواف کے تمام اشواط میں اضطباع سنت ہے تو جب طواف سے فارغ ہو جائے تو اضطباع کو چھوڑ دے، کیونکہ حالت اضطباع میں طواف کی دو رکعتوں کو ادا کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ حنفیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے[1]۔

دیکھئے: "اضطباع"، فقرہ/ ۴۔

ب- رمل:

۲۹- رمل نزدیک قدم رکھ کر دونوں مونڈھوں کو ہلا کر بغیر کودے ہوئے تیز چلنا ہے۔

ہر وہ طواف جس کے بعد سعی ہو اس میں رمل کرنا سنت ہے، چنانچہ ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: "قدم رسول الله ﷺ و أصحابه مكة و قد وهنتهم حمى يثرب، فقال المشركون: إنه يقدم عليكم غدا قوم قد و هنتهم الحمى، ولقوا منها شدة، فجلسوا مما يلي الحجر، و أمرهم النبي ﷺ أن يرملوا ثلاثة أشواط، و يمشوا ما بين الركنين ليرى المشركون جلدهم، فقال المشركون: هؤلاء الذين زعمتم أن الحمى قد وهنتم، هؤلاء أجلد من كذا و كذا"[2] (رسول اللہ ﷺ اور آپ کے اصحاب مکہ تشریف لائے انہیں یثرب کے بخار نے کمزور کر رکھا تھا، مشرکوں نے کہا کہ کل کچھ لوگ آئیں گے جنہیں یثرب کے بخار نے کمزور کر دیا ہے، اور انہیں وہاں بہت دشواری پیش آئی ہے، پھر وہ حجر اسود سے متصل بیٹھ گئے، تو نبی ﷺ نے انہیں یہ حکم دیا کہ تین اشواط میں رمل کریں اور دونوں رکنوں کے درمیان تیز اور اکڑ کر چلیں تا کہ مشرکین ان کی طاقت دیکھیں، تو مشرکین نے کہا کہ یہی لوگ

---

(۱) حدیث یعلی بن أمیہؓ: "أن النبی ﷺ طاف مضطبعا" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۰۵) نے کی ہے اور فرمایا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "أن رسول الله ﷺ و أصحابه اعتمروا من الجعرانة" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۴۴) نے کی ہے اور نووی نے المجموع (۸/ ۱۹) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۲-۲۲۵، القلیوبی ۲/ ۱۰۸، کشاف القناع ۲/ ۴۷۷-۴۷۸، المغنی ۳/ ۳۷۳، المنتقی للباجی ۲/ ۲۸۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "قدم رسول الله ﷺ و قدوهنتهم حمی یثرب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۶۹، ۴۷۰) اور مسلم (۲/ ۹۲۳) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

ہیں جن کے متعلق تمہارا گمان یہ تھا کہ بخار نے انہیں کمزور کردیا ہے، حالانکہ یہ لوگ ایسے اور ایسے لوگوں سے زیادہ قوی ہیں)۔

مگر رمل کرنا پہلے کے تین اشواط میں سنت ہے، کیونکہ نبی ﷺ نے اپنے حج میں ایسا کیا ہے اور یہ فتح مکہ اور اللہ کے دین میں لوگوں کے گروہ درگروہ شامل ہونے کے بعد ہوا ہے، جیسا کہ جابرؓ کی روایت میں ماقبل میں گذر چکا ہے "فرمل ثلاثا و مشی أربعا"[۱] (آپ نے تین اشواط میں رمل کیا اور چار دفعہ معمول کے مطابق چلے)۔

نبی ﷺ کے بعد صحابہ میں سے ابوبکر، عمر اور عثمان اور بہت سارے خلفاء نے اسی طریقہ پر عمل کیا ہے۔

پھر رمل اضطباع کی طرح مردوں کے لئے سنت ہے، اور عورتوں کے لئے نہ رمل سنت ہے اور نہ اضطباع۔

رمل کے سنت ہونے سے حنابلہ نے مکہ والوں اور مکہ سے احرام باندھنے والوں کو مستثنی قرار دیا ہے، ان کے نزدیک ان سب کے لئے رمل سنت نہیں ہے[۲]۔

ج-رکن یمانی کی طرف سے طواف کو شروع کرنا:

۳۰-رکن یمانی کی جہت سے حجر اسود کے قریب سے طواف کا آغاز کرنا سنت ہے، پھر وہ تکبیر کہتے ہوئے ہاتھ اٹھا کر حجر اسود کا استقبال کرے، تاکہ حجر اسود سے طواف کا آغاز ہونا ثابت ہوجائے، یہ واجب ہے۔

مگر پورے بدن کے ساتھ حجر اسود سے گذرنا حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک واجب نہیں ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے، اسی وجہ سے مذہب حنفیہ کے محققین نے اس کیفیت کے مستحب ہونے کی صراحت کی ہے، تاکہ اختلاف سے بچ جائیں، تو اگر حجر اسود کی طرف مطلق متوجہ ہوا اور طواف کی نیت کرلے، تو اس مقصود کے حصول کے لئے کافی ہوگا جو حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک حجر اسود سے آغاز کرنا ہے۔

حطاب نے فرمایا کہ: پورے بدن کے ساتھ حجر اسود کا استقبال کرے اور اس کا بایاں ہاتھ حجر اسود کے دائیں جانب کے برابر میں ہو، پھر وہ اس کو بوسہ لے اور اپنے دائیں جانب چل دے۔

د-طواف شروع کرنے کے وقت حجر اسود کا استقبال کرنا:

۳۱-طواف شروع کرنے کے وقت حجر اسود کا استقبال کرنا اور حجر اسود کے سامنے تکبیر کہتے ہوئے دونوں ہاتھوں کو اٹھانا، حنفیہ نے اس کے سنت ہونے کی صراحت کی ہے۔

ھ-حجر اسود کا استلام اور اس کا بوسہ لینا:

۳۲-آغاز طواف کے وقت اور ہر شوط میں بھی اور طواف کی دو رکعتوں کے بعد بھی حجر اسود کا استلام اور اس کا بوسہ لینا جمہور فقہاء کی رائے ہے۔ مگر مالکیہ نے اول طواف کے ساتھ سنت ہونے کو مقید کیا ہے، اور اس کو باقی میں مستحب قرار دیا ہے جبکہ حنفیہ نے حجر اسود کو بوسہ دینا مستحب قرار دیا ہے۔

استلام کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنی دو ہتھیلیوں کو حجر اسود پر رکھ کر اپنے منہ کو دونوں ہتھیلیوں کے درمیان رکھے اور اس کا بوسہ لے۔

ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ عمرؓ نے حجر اسود کو بوسہ لیتے ہوئے فرمایا: **"إني لأعلم أنک حجر، ولولا أني رأيت رسول اللہ**

---

(۱) حدیث جابرؓ: "أن النبی ﷺ رمل ثلاثا و مشی أربعا" کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۷) نے کی ہے۔

(۲) مختصر الخرقی بشرح المغنی ۳/ ۳۷۶، الفروع ۳/ ۴۹۹۔

ﷺ يقبلک ماقبلتک"[1] (میں جانتا ہوں کہ تو پتھر ہے اگر میں رسول اللہ ﷺ کو تمہیں بوسہ لیتے ہوئے نہ دیکھتا تو میں تجھے بوسہ نہ لیتا)۔

ابوداؤد اور نسائی نے ابن عمرؓ سے یہ روایت نقل کیا ہے کہ "کان رسول الله ﷺ لا يدع أن يستلم الركن اليمانی و الحجر فی كل طوفة وكان ابن عمر يفعله"[2] (رسول اللہ ﷺ کسی بھی شوط میں رکن یمانی اور حجر اسود کو بوسہ لینا نہیں چھوڑتے تھے، اور ابن عمر بھی ایسا کیا کرتے تھے)۔

و- رکن یمانی کا استلام:

۳۳- اس کا استلام اس پر دونوں ہاتھوں کے رکھنے سے ہوگا اور یہ رکن، حجر اسود کے رکن سے پہلے واقع ہے۔

ابن عمرؓ سے منقول ہے، انہوں نے فرمایا: "ما تركت استلام هذين الركنين: اليمانی والحجر، مذ رأيت رسولا لله ﷺ يستلمها، فی شدة ولا رخاء" (میں نے ان دونوں رکنوں یعنی رکن یمانی اور حجر اسود کا استلام کبھی نہ چھوڑا، نہ سختی اور نہ نرمی کی حالت میں، جب سے رسول اللہ ﷺ کو ان دونوں کا استلام کرتے ہوئے دیکھا ہے)[3]۔

سنت ہونا تو جمہور کا مذہب ہے، اور حنفیہ میں سے محمدؒ کا قول بھی یہی ہے، مگر مالکیہ کے نزدیک پہلے شوط میں سنت ہے، اور اس کے علاوہ میں مستحب ہے، اور شیخین یعنی ابوحنیفہ اور ابویوسف نے فرمایا کہ وہ مستحب ہے۔

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نہ اس کو بوسہ لے اور نہ اس پر سجدہ کرے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس رکن یمانی کا استلام کیا ہے اس کو بوسہ نہ لے اور نہ اس کی طرف اشارہ کرے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس رکن یمانی کا اس نے استلام کیا ہے اس کو بوسہ لے، اور وہاں تک پہنچنے سے عاجز ہونے کے وقت اس کی طرف اشارہ کرے، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ بوسہ لئے بغیر اپنے ہاتھ کو اپنے منہ پر رکھ لے۔

ان دونوں رکنوں کے علاوہ کا استلام مسنون نہیں ہے، کیونکہ نبی ﷺ انہیں دونوں رکنوں کا استلام کیا کرتے تھے اور اس کے علاوہ کا استلام نہیں کرتے تھے، عبد اللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ: "لم أر النبی ﷺ يستلم من البيت إلا الركنين اليمانيين"[1] (میں نے نبی ﷺ کو بیت اللہ میں سے دونوں رکن یمانی کے علاوہ کا استلام کرتے ہوئے نہیں دیکھا)۔

بیت اللہ کے رکنوں کے درمیان اس فرق کا سبب علماء نے بیان فرمایا ہے، رملی نے اس کو واضح کرتے ہوئے کہا کہ ان رکنوں کے اس حکم میں مختلف ہونے کا سبب یہ ہے کہ وہ رکن جس میں حجر اسود ہے اس میں دو فضیلتیں ہیں، حجر اسود کا اس میں ہونا اور اس کا بنیاد ابراہیمی پر ہونا اور رکن یمانی میں ایک فضیلت ہے، اور وہ اس کا بنیاد ابراہیمی پر ہونا ہے، دونوں شامی رکنوں میں ان دونوں فضیلتوں میں سے کوئی

---

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "أن عمر قبل الحجر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۷۱) اور مسلم (۲/ ۹۲۵) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ: "کان رسول الله ﷺ لا يدع أن يستلم الركن اليمانی" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۴۰-۴۴۱) اور نسائی (۵/ ۲۳۱) نے کی ہے، اور منذری نے مختصر سنن ابی داؤد (۲/ ۳۷۵) میں فرمایا کہ اس کی سند میں عبد العزیز ابن ابی رواد ہیں جن کے متعلق کچھ کلام ہے۔

(۳) حدیث ابن عمرؓ: "ماتركت استلام هذين الركنين" کی روایت مسلم (۲/ ۹۲۴) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "لم أر النبی ﷺ يستلم من البيت إلا الركنين اليمانيين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۷۳) اور مسلم (۲/ ۹۲۴) نے کی ہے۔

نہیں ہے [۱]۔

ز- دعاء کرنا:

۳۴- مالکیہ کے نزدیک یہ کوئی متعین دعا نہیں ہے، شافعیہ نے یہ وضاحت کی ہے کہ شروع طواف میں اور ہر چکر میں دعاء ماثورہ سنت ہے، اور وہ دعا یہ ہے "**بسم الله و الله أكبر، اللهم إيمانا بک، و تصديقا بكتابک، ووفاء بعهدک، واتباعا لسنة نبيک محمد** ﷺ" [۲] اور یہ مستحب ہے، اور بیت اللہ کے باقی اطراف میں دعاء ماثورہ مستحب ہے، اوران میں سے بعض یہ ہیں:

کعبۃ اللہ کو دیکھتے وقت دعاء کرنا:

۳۵- "**اللهم زد هذا البيت تشريفا وتكريما وتعظيما ومهابة، و زد من شرفه وكرمه ممن حجه واعتمره تشريفا و تعظيما و برا**" [۳] (اے اللہ بڑھادے تو اس گھر کی شرافت کو، بزرگی کو، بڑائی کو اور ہیبت کو، اور اس کا حج وعمرہ کرنے والوں میں سے جو اس کی تعظیم اور عزت کریں اس کی شرافت وعظمت اور نیکی کو بڑھادے)۔

"**اللهم أنت السلام، و منک السلام، فحينا ربنا بالسلام**" [۱] (اے اللہ تو سلام ہے اور تیری طرف سے سلامتی ہوگی، تو زندہ رکھ ہم کو اے ہمارے رب سلامتی کے ساتھ)۔

آغاز طواف کے وقت اور حجر اسود کا استلام یا اس کے پاس سے گذرتے وقت کی دعا:

۳۶- "**بسم الله و الله أكبر، اللهم إيمانا بک، وتصديقا بكتابک، ووفاء بعهدک و اتباعا لسنة نبيک** ﷺ" اور اس کا حکم وہی ہے جو گذر گیا [۲]۔

مطلب یہ ہے کہ میں طواف کرتا ہو اللہ کے نام کے ساتھ اور طواف کرتا ہوں اے اللہ تجھ پر ایمان رکھتے ہوئے۔

پہلے کے تین اشواط میں دعا کرنا:

۳۷- "**اللهم اجعله حجا مبرورا، وسعيا مشكورا، وذنبا مغفورا، اللهم لا إله إلا أنت و أنت تحيي بعدما أمت**" [۳]

---

(۱) دیکھئے: سنن الطواف فی الہدایہ وشرحہا ۲/۱۴۸-۱۵۰-۱۵۳، المسلک المتقسط رص ۱۰۸، ردالمحتار ۲/۲۲۷-۲۲۹-۲۳۲، شرح الرسالۃ وحاشیۃ العدوی ۱/۴۶۶-۴۶۸، الشرح الکبیر ۲/۴۰-۴۱، شرح المنہاج ۲/۱۰۴-۱۰۶-۱۰۸، نہایۃ المحتاج ۲/۴۰۷-۴۱۵، مغنی المحتاج ۱/۴۸۷-۴۹۳، المغنی ۳/۳۷۷-۳۸۴، الفروع ۳/۴۹۵-۵۰۴۔

(۲) حدیث: "بسم الله و الله أكبر......الخ" کو ابن حجر نے التلخیص (۲/۲۴۷) میں ذکر کیا ہے، اور فرمایا: میں نے اس کو اس طرح نہیں پایا، پھر اس کو مختصراً ان الفاظ کے ساتھ: "ووفاء بعهدک و اتباعا لسنة نبيک" امام شافعیؒ کی ام کی طرف منسوب کیا ہے، اور اس میں (۲/۱۷۰) ابن جریج کی روایت ہے، انہوں نے فرمایا: کہ مجھے خبر ملی کہ نبی ﷺ کے بعض اصحاب نے فرمایا اے اللہ کے رسول جب ہم حجر اسود کا استلام کریں تو کیا کہیں تو اس کو ذکر فرمایا، اس کی سند میں انقطاع ہے۔

(۳) دعاء: "اللهم زد هذا البيت تشريفا" کی روایت شافعیؒ نے اپنی مسند

= (۱/۳۳۹) میں کی ہے، ابن جریج سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب بیت اللہ کو دیکھتے تھے تو یہ دعا کرتے تھے، اور ابن حجر نے اس کو اعضال کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ الفتوحات الربانیہ لابن علان (۴/۳۷۰) میں ہے۔

(۱) دعاء: "اللهم أنت السلام و منک السلام" یہ سعید ابن المسیب پر موقوف ہو کر آئی ہے، امام شافعیؒ نے مسند (۱/۳۳۸) میں ان سے نقل کیا ہے۔

(۲) حدیث: "بسم الله و الله اكبر" کی تخریج فقرہ نمبر ۳۴ میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "اللهم اجعله حجا مبرورا" ابن حجر نے التلخیص (۲/۲۵۰)

(اے اللہ تو اس کو حج مقبول بنادے، مقبول کوشش بنادے، معاف کئے ہوئے گناہ بنادے یعنی گناہ سب کو معاف فرمادے، اے اللہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں اور تو ہی مارنے کے بعد زندہ کرے گا)۔

جب وہ عمرہ کررہا ہو تو دعا کرتے ہوئے کہے: "**اجعلها عمرة مبرورة**" (اس کو مقبول عمرہ بنادے)، اور جب نفلی طواف کرے تو کہے: "**اجعله طوافا مبرورا**" (یعنی بنادے اس کو مقبول طواف) "**وسعیا مشکورا**" اور مقبول کوشش (اور آدمی کی کوشش اس کا عمل ہے)، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "**وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلاَّ مَاسَعَى**"[۱] (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)۔

باقی چار اشواط کی دعا:

۳۸- "اللهم اغفر و ارحم، واعف عما تعلم، و أنت الأعز الأکرم"[۲] (اے اللہ مغفرت فرما، رحم فرما، جو تو جانتا ہے اس کو معاف فرما اور تو ہی غالب بزرگی والا ہے)۔

رکن یمانی کے پاس دعا:

۳۹-"بسم الله و الله أکبر، و السلام علی رسول الله و رحمة الله و برکاته، اللهم إنی أعوذ بک من الکفر و الفقر و الذل، و مواقف الخزی فی الدنیا و الآخرة، ربنا آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة وقنا عذاب النار"[۱] (شروع کرتا ہوں میں اللہ کے نام سے اور اللہ بہت بڑا ہے، اور سلامتی نازل ہو اللہ کے رسول پر، اور اللہ کی رحمت اور اس کی برکت، اے اللہ میں تیری پناہ چاہتا ہوں کفر سے، محتاجی سے، ذلت سے، دنیا و آخرت میں رسوائی کی جگہ میں کھڑا ہونے سے، اے ہمارے رب عطا کیجئے ہم کو دنیا اور آخرت کی بھلائی اور بچایئے ہم کو جہنم کے عذاب سے)۔

رکن یمانی اور حجر اسود کے درمیان کی دعا:

۴۰- "رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَّ قِنَا عَذَابَ النَّار"[۲] (اے پروردگار ہمارے ہم کو دنیا میں (بھی) بہتری دے اور آخرت میں (بھی) بہتری)۔

رب قنعني بما رزقتني و بارک لي فيه، و اخلف علی کل غائبة لي بخير"[۳] (اے میرے رب جو تو نے مجھے رزق دیا ہے اس پر قناعت نصیب فرما اور اس میں برکت دے، اور جو چیز میری غائب ہو گئی ہے اس کا تو بھلائی کے ساتھ بدلہ مجھے عطا فرما)۔

= میں فرمایا: میں نے اس کو نہیں پایا، اور شافعیؒ نے اس کو پسند فرمایا ہے، اور بیہقی نے اس کو مسند (۵/۸۴) میں ان سے نقل کیا ہے)۔

(۱) سورۂ نجم/۳۹۔

(۲) دعاء: "اللهم اغفر و ارحم......" کو امام شافعی نے اختیار کیا ہے، بیہقی (۵/۸۴) میں ان سے اس کو نقل کیا ہے۔

---

(۱) دعاء الرکن الیمانی: "بسم الله، والله أکبر، والسلام علی رسول الله" حضرت علی ابن ابی طالب سے مروی ہے، ازرقی نے اخبار مکہ (۱/۲۴۲) میں اس کو ان سے نقل کیا ہے۔

(۲) الدعاء بین الرکن الیمانی و الحجر الاسود: "ربنا آتنا فی الدنیا حسنة" حضرت عبداللہ بن السائب سے مرفوعاً مروی ہے، اس کی روایت ابوداؤد (۲/۴۴۸-۴۴۹) اور حاکم (۱/۴۵۵) نے ان سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) دعاء: "رب قنعني بما رزقتني" کی روایت حاکم (۱/۴۵۵) نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے اور ابن حجر نے اس کو غریب سمجھا ہے، جیسا کہ الفتوحات الربانیہ لابن علان (۴/۳۸۲) میں ہے۔

طواف کی دو رکعتوں کے بعد کی دعا:

۴۱-"الله إنک تعلم سريرتي و علانيتي فاقبل معذرتي، و تعلم حاجتي فأعطني سؤلي، و تعلم ما في نفسي فاغفرلي ذنبي، اللهم إني أسألک إيمانا يباشر قلبي، ويقينا صادقا حتی أعلم أنه لايصيبني إلا ماکتبت لي، و رضا بما قسمت"[1] (اے اللہ آپ جانتے ہیں میرے باطن کو، میرے ظاہر کو، تو میرا عذر قبول کیجئے، اور آپ جانتے ہیں میری ضرورت کو تو عطاء کیجئے، میرے سوالوں کو، اور آپ جانتے ہیں اس چیز کو جو میرے دل میں ہے، تو معاف فرما دیجئے میرے گناہوں کو، اے اللہ میں آپ سے ایسا ایمان مانگتا ہوں جو میرے دل میں داخل ہو جائے، اور مانگتا ہوں سچا یقین یہاں تک کہ مجھے یقین ہو جائے کہ جو آپ نے میرے لئے لکھ دیا ہے وہی ہم کو ملے گی، اور جو آپ نے تقسیم کر دیا ہے اس پر رضا مندی مانگتا ہوں)۔

عام طواف کی دعا:

۴۲- "اللهم اغفرلي ذنوبي و خطاياي، و عمدي، وإسرافي في أمري، إنک إن لاتغفر لي تهلکني"[2] (اے اللہ معاف فرما دیجئے میرے گناہوں کو اور میری غلطیوں کو، اور جان کر کئے ہوئے کو اور میرے کاموں میں حد سے تجاوز کرنے کو، بے شک اگر آپ میری مغفرت نہیں فرمائیں گے تو مجھے ہلاک کر دیں گے)۔

"اللهم البيت بيتک، ونحن عبيدک و نواصينا بيدک، و تقلبنا في قبضتک، فإن تعذبنا فبذنوبنا، و إن تغفر لنا فبرحمتک، فرضت حجک لمن استطاع إليه سبيلا، فلک الحمد علی ماجعلت لنا من السبيل، اللهم ارزقنا ثواب الشاکرين"[1] (اے اللہ گھر تو تیرا ہی گھر ہے اور ہم تیرے بندے ہیں، اور ہماری پیشانیاں ترے قبضہ میں ہے اور ہمارا الٹنا پلٹنا تیرے قبضہ میں ہے، تو اگر تو ہمیں عذاب دے گا تو ہمارے گناہوں کے سبب، اور اگر تو ہماری مغفرت فرمائے گا تو اپنی رحمت سے، تو نے اپنا حج فرض فرمایا ہے اس شخص کے لئے جو اس تک پہنچ جانے کے لئے توشۂ سفر کی طاقت رکھتا ہو، تو تیری ہی تمام تعریف ہے کہ یہ توشۂ سفر تو نے ہم کو دیا ہے، اے اللہ عطاء کیجئے ہم کو شکر گذاروں کا ثواب)۔

آب زمزم پینے کی دعا:

۴۳-"اللهم إني أسألک علما نافعا، و رزقا واسعا، وعملا متقبلا، وشفاء من کل داء"[2] (اے اللہ میں مانگتا

---

(۱) دعاء: "اللهم أنک تعلم سريرتي و علانيتي" آدم کو جب اللہ تعالیٰ نے زمین پر اتار دیا تو ان کی دعاء والی روایت سے یہ منقول ہے، طبرانی نے الأوسط میں اس کی روایت کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۱۰/ ۱۸۳) میں ہے، اور فرمایا: اس میں النصر بن طاہر ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

(۲) دعاء "اللهم اغفرلي ذنوبي و خطاياي" عبد الأعلی التیمی کی روایت میں یہ مرسل واقع ہوئی ہے، بیہقی نے شعب الایمان (۳/ ۴۵۳) میں اس کی روایت کی ہے، اور بیہقی نے اس کے مرسل ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۱) دعاء "اللهم البيت بيتک" کو متقی ہندی نے کنز العمال (۵/ ۱۷۲، ۱۷۳) میں اس کو نقل کیا ہے اور دیلمی کی طرف اس کو منسوب کیا ہے اور فرمایا کہ اس میں عبد السلام بن الجنوب متروک ہیں۔

(۲) دعاء "اللهم إني أسألک علما نافعا" کی روایت حاکم (۱/ ۴۷۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً کی ہے۔ اور ذہبی نے میزان (۳/ ۵۰۸) میں اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ہوں آپ سے نفع بخش علم، کشادہ رزق، مقبول عمل اور ہر قسم کے امراض سے شفاء)۔

ح-بیت اللہ کے قریب ہونا:

۴۴- دوران طواف مردوں کا بیت اللہ کے قریب ہونے اور عورتوں کے دور ہونے کو شافعیہ نے سنت شمار کیا ہے۔

تو اگر بیت اللہ سے قریب ہونے کی صورت میں رمل چھوٹ جائے تو دور ہوکر رمل کرنا زیادہ اچھا ہے، الا یہ کہ ازدحام سخت ہو یا بیت اللہ سے دور جانے میں عورتوں سے ٹکرانے کا خوف ہو تو رمل چھوڑ کر بیت اللہ سے قریب ہونا زیادہ بہتر ہے [۱]۔

ط-تمام مشغول کرنے والی چیزوں سے نگاہ کی حفاظت کرنا:

۴۵- طواف کرنے والے پر ضروری ہے کہ وہ اپنی نگاہ کی حفاظت کرے ہر اس چیز سے جو اس کی توجہ کو طواف سے پھیر دے، کیونکہ طواف ایک عبادت ہے اور وہ نماز کے درجہ میں ہے، لہذا اس کی ادائیگی میں فارغ البال ہونا ضروری ہے۔

ی-ذکر اور دعا کو آہستہ کہنا:

۴۶- طواف میں ذکر اور دعا کو آہستہ کہنا مطلوب ہے [۲]، کیونکہ اللہ تعالی بڑا سننے والا ہے، اور تاکہ وہ دوسرے کو تکلیف نہ پہنچائے اگر وہ بآواز بلند کہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۰-۴۹۱۔

(۲) لباب المناسک رص ۱۱۰، نیز دیکھئے: رد المحتار ۲/ ۲۲۷، الشرح الکبیر ۲/ ۴۱، المغنی ۳/ ۳۵۴۔

ک-ملتزم سے چمٹ جانا:

۴۷- طواف وداع کے بعد جمہور فقہاء کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ طواف کرنے والا ملتزم سے چمٹ جائے، اور یہ وہ دیوار ہے جو حجر اسود اور در کعبہ کے درمیان ہے، یہ رسول اللہ ﷺ کی پیروی ہے، اور اس سے چمٹنا یہ ہے کہ وہ اپنا سینہ، اپنا دایاں رخسار، دونوں ہاتھ اور دونوں ہتھیلیوں کو کھول کر سیدھی کر کے اس کے ساتھ چمٹا دے، اس حال میں کہ وہ فروتنی کر رہا ہو، رب کعبہ سے پناہ مانگ رہا ہو اور ملتزم ان مقامات میں سے ہے جہاں دعا قبول ہوتی ہے، اور اس کو اگر ماثورہ دعا یاد ہو تو وہی پڑھے ورنہ جو اس کے لئے آسان ہو پڑھے [۱]۔

ل-قرآن کریم پڑھنا:

۴۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک آواز بلند کئے بغیر قرآن کریم پڑھنا بہتر ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک قرآن کریم پڑھنا جائز ہے جبکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ذکر زیادہ بہتر ہے [۲]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ دعاء ماثورہ قراءت قرآن سے افضل ہے اور قراءت غیر ماثورہ دعاؤں سے بہتر ہے [۳]۔

حنفیہ نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ کا طریقہ ہی افضل ہے، اور آپ سے دوران طواف قرآن کی قراءت ثابت نہیں،

(۱) شرح ابن عابدین ۱/ ۱۷۰-۱۸۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۱۸، کشاف القناع ۲/ ۵۱۳۔

(۲) شرح اللباب رص ۱۱۱-۱۱۲، رد المحتار ۲/ ۲۳۱، المغنی ۳/ ۳۷۸، الخرشی ۲/ ۳۲۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۹۔

بلکہ ذکر ثابت ہے اور سلف کا اسی پر عمل رہا ہے اور اسی پر سب کا اتفاق ہے تو یہ زیادہ بہتر ہوگا[۱]۔

شافعیہ نے دوران طواف قراءت سے دعاء ماثورہ کے بہتر ہونے کو اتباع نبی کے ذریعہ استدلال کیا ہے اور دوران طواف دعاء غیر ماثورہ سے قراءت قرآن کے افضل ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ مقام مقام ذکر ہے اور قرآن تو افضل الذکر ہے[۲]۔

اور حدیث قدسی سے استدلال کیا ہے: "**من شغله القرآن و ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين، و فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله تعالى على خلقه**"[۳] (جس شخص کو قرآن اور میرا ذکر مجھ سے سوال کرنے سے مشغول رکھے تو میں مانگنے والوں کو جو دوں گا اس کو اس سے اچھا دوں گا، اور اللہ تعالی کے کلام کی تمام کلاموں پر ایسی ہی فضیلت ہے جیسی اللہ تعالی کو تمام مخلوق پر)۔

دوران طواف مباح چیزیں:

۴۹ - الف - وہ مباح کلام جو ضروری ہو، بعض حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ گفتگو کرنا مکروہ ہے، مگر یہ غیر ضروری باتوں پر محمول ہے۔

اور اسی وجہ سے شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ گفتگو نہ کرنا زیادہ اچھا ہے،[۴] نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**الطواف صلاة فأقلوا فيه الكلام**" (طواف نماز ہے، لہذا اس میں گفتگو کم کرو)، اور ایک روایت میں اس طرح ہے: "**إلا أنكم تتكلمون فيه فمن تكلم فلا يتكلم إلا بخير**"[۱] (مگر یہ کہ تم اس میں گفتگو کر سکتے ہو تو جو شخص گفتگو کرے وہ اچھی گفتگو ہی کرے)۔

ب - جو شخص ذکر میں مشغول نہ ہو اس کو سلام کرنا[۲]۔

ج - مسئلہ بتانا اور مسئلہ پوچھنا، اور اسی طرح ناواقف کو سکھانا، بھلائی کا حکم کرنا اور برائی سے روکنا[۳]۔

د - کسی ضرورت شدیدہ کی بنا پر طواف سے علاحدہ ہونا۔

ھ - پانی وغیرہ پینا، اس کے وقفہ کے کم ہونے کی وجہ سے طواف کے تسلسل میں خلل اندازی نہیں ہوتی، بخلاف کھانے کے[۴]۔

و - جوتے موزے جب پاک ہوں تو ان کو پہننا۔

دوران طواف حرام چیزیں:

۵۰ - الف - ارکان طواف میں سے کسی رکن کو چھوڑنا، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر طواف فرض یا واجب ہو تو وہ پورے طور پر حلال نہیں ہوسکتا تا آنکہ وہ لوٹ کر ادا کرلے۔

ب - شرائط طواف میں سے کسی شرط کو چھوڑنا، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ فرض یا واجب ہو تو طواف صحیح نہ ہوگا، تو اس کو لوٹانا واجب ہوگا۔

اگر وہ مکہ میں ہو تو اس کو لوٹائے گا اور اس میں کوئی اشکال نہیں ہے، اور اگر مکہ سے چل پڑا ہے تو مکہ واپس جا کر اس کو لوٹانا ضروری

(۱) رد المحتار سابقہ صفحہ۔
(۲) مغنی المحتاج سابقہ صفحہ۔
(۳) حدیث: "من شغله القرآن و ذكري عن مسألتي......" کی روایت ترمذی (۵/۱۸۴) نے ابو سعید خدریؓ سے کی ہے، اور فرمایا کہ حسن غریب ہے۔
(۴) بدائع الصنائع ۲/۱۳۱، شرح اللباب ص ۱۱۰، اور اسی طرح المغنی لابن قدامہ ۳/۳۷۸ میں ہے، نیز دیکھئے: المجموع ۸/۵۲۔

(۱) حدیث: "الطواف صلاة" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۲ میں گذر چکی۔
(۲) شرح اللباب ص ۱۱۱۔
(۳) سابقہ حوالہ، المجموع ۸/۵۳۔
(۴) شرح الدر ۲/۲۳۱۔

ہے، جیسا کہ ارکان طواف میں سے کسی رکن کو چھوڑنے کی صورت میں ہے۔

ج- واجبات طواف میں سے کسی واجب کو چھوڑنا، جمہور کے نزدیک اس کا کوئی بدلہ نہیں، حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، ان کی اصطلاح کے مطابق، اور اس کو گناہ لازم ہوگا اور اس پر قربانی واجب ہوگی[1]۔

مکروہات طواف:

۵۱- فقہاء نے چند امور کی صراحت کی ہے جو دوران طواف مکروہ ہیں بعض مندرجہ ذیل ہیں۔

الف- ذکر، دعا اور تلاوت قرآن کی آواز اس قدر بلند کرنا کہ طواف کرنے والے حضرات کے لئے خلل انداز ہو۔

ب- غیر ضروری بات کرنا، اس لئے کہ ابن عمرؓ کا ارشاد ہے کہ تم لوگ گفتگو کم کرو، کیونکہ تم حالت نماز میں ہو۔

ج- ایسے اشعار پڑھنا جو اللہ کے ذکر اور اس کی تعریف کے قبیل سے نہ ہو۔

د- سنن طواف میں سے کسی سنت کو چھوڑنا، جیسا کہ تمام مذاہب میں بیان کیا ہوا ہے، مثلاً اس طواف میں رمل کو چھوڑ دینا جس کے بعد سعی ہو اور حجر اسود کا استلام، اور اس کی طرف اشارہ کرنے کو چھوڑنا۔

ہ- ایک مکمل طواف سے زیادہ کو اس نماز کے بغیر جمع کرنا جو طواف کے بعد ہے، مگر جب کہ نماز کسی وقت مکروہ میں پڑ جائے تو حنفیہ کی رائے کے مطابق اس کو مؤخر کیا جائے گا۔

و- پیشاب اور پاخانہ کو دبانے کی حالت میں طواف کرنا یا اس حال میں اسے کھانا کھانے کی شدید خواہش ہو وغیرہ، ایسی چیزیں جو عبادت میں حضور ذہنی سے پھیرنے والی ہو جیسا کہ حالت نماز میں مکروہ ہے۔

ز- دوران طواف کھانا کھانا بالاتفاق حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اور اسی طرح پینا بھی شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ ان کے نزدیک پینے کی کراہت ہلکی ہے، شافعیؒ نے فرمایا کہ دوران طواف پانی پینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور میں اسے مکروہ نہیں کہتا ہوں یعنی گناہ کے معنی میں، مگر اس کا چھوڑنا زیادہ پسند ہے، کیونکہ اس کا چھوڑنا باعتبار ادب کے زیادہ اچھا ہے، اور شافعیؒ نے الاملاء میں فرمایا کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حالت طواف میں پانی پیا ہے[1]۔

ح- طواف کرنے والے کا اپنے ہاتھ کو اپنے منہ پر رکھنا مکروہ ہے، مگر یہ کہ اس کی ضرورت ہو مثلاً جمائی کو دفع کرنا۔

ط- انگلی کو انگلی میں داخل کرنا اور اس کو چٹخانا مکروہ ہے، جیسا کہ یہ نماز میں مکروہ ہے[2]۔

طواف کی کیفیت:

۵۲- جب کوئی شخص طواف کرنے کا ارادہ کرے تو اسے اپنے بدن اور کپڑے کو نجاست سے پاک کرکے اس کی تیاری کر لینا چاہئے اور اگر جنبی ہو تو غسل کر لے اور وضو کر لے، اور اپنے احرام کے کپڑے کو مضبوط باندھ لے تاکہ طواف کے دوران اور اس کی بھیڑ کی وجہ سے اس کی قابل ستر حصہ نہ کھل جائے، اور جب ایسے طواف کا ارادہ کرے جس کے بعد سعی ہے جیسے طواف قدوم جبکہ سعی کو اسی کے ساتھ مقدم کرنا چاہے، اور طواف زیارت جبکہ پہلے اس نے سعی نہ کیا ہو اور طواف عمرہ تو

---

(۱) المسلک المتقسط فی المنسک المتوسط شرح لباب المناسک رص ۱۱۲، مغنی المحتاج ۱ر ۴۸۵، الخرشی ۲ر ۳۱۴۔

(۱) المجموع ۸ر ۵۳۔

(۲) شرح اللباب رص ۱۱۲، المجموع ۸ر ۵۳۔

ان تمام طوافوں کے تمام اشواط میں اضطباع سنت ہے۔

اضطباع کی کیفیت:

۵۳ - اضطباع کی کیفیت یہ ہے کہ طواف کرنے والا وسط چادر کو اپنے دائیں بغل کے نیچے کرلے، اوراس کے دونوں کناروں کو اپنے بائیں کندھے پرڈال دے اوردائیں کندھے کوکھلا ہوا چھوڑ دے۔

پھر وہ حجر اسود کی طرف متوجہ ہوجائے یہاں تک کہ وہ رکن یمانی کی طرف تھوڑا بڑھ جائے اور اگر محرم ہوتو تلبیہ بند کردے، جوطواف وہ کرنا چاہتا ہے اس کی نیت کرے، اوراپنی بائیں جانب کو کعبہ کی طرف کرے، پھرحجر اسود کی طرف متوجہ ہوکراس کا استلام کرے، اس طرح کہ اپنے دونوں ہاتھوں کواس پر رکھے اوراپنے چہرہ کواپنی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان رکھے، اوراس کوتین دفعہ بوسہ لے۔

مگر جب طواف کرنے والے کو بھیڑ محسوس ہوتو وہ ایذاء رسانی سے بچے، اورحجر اسود کی طرف اپنے دونوں ہاتھوں سے صرف اشارہ کرنے پر اکتفاء کرے، کیونکہ حجر اسود کا استلام سنت ہے، اورلوگوں کو تکلیف پہنچانا حرام ہے جس سے بچنا ضروری ہے، اور ادائیگی سنت کے لئے حرام کا ارتکاب کرنا جائز نہیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"یا عمر، إنک رجل قویّ، لا تزاحم علی الحجر، فتؤذی الضعیف، إن وجدت خلوة فاستلمه، وإلا فاستقبله فهلل و کبر"**[1] (اے عمر! تو طاقتور آدمی ہے حجر اسود پر لوگوں کو دھکے مت دینا کہ کمزوروں کو تکلیف پہنچ جائے، اگر خالی موقع ملے تو اس کا استلام کرلو ورنہ اس کا استقبال کرو، لا الہ الا اللہ اور اللہ اکبر کہہ لو)۔

اشارہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ طواف کرنے والا اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں مونڈھوں کے برابر اس طرح اٹھائے، کہ ہتھیلیوں کا باطنی حصہ حجر اسود کی طرف کرکے اس کی طرف دونوں ہاتھوں سے اشارہ کرے۔

۵۴ - پہلے کے تین اشواط میں طواف کرنے والا رمل کرے اگر اس کے بعدوہ سعی کرنا چاہتا ہے۔

رمل کی کیفیت: نزدیک نزدیک قدم رکھ کر کندھوں کو ہلاکر بغیر کودے ہوئے تیز چلے، اور باقی اشواط میں اپنی حالت پر چلے اور وہ حالت طواف میں انتہائی ادب، غایت حضور اور بڑی تعظیم کے ساتھ نگاہ کو جھکائے ہوئے ذکر ودعا کی آواز کو پست کئے رہے، جب وہ حطیم کے پاس پہنچ جائے (حطیم وہ جگہ ہے جو کعبہ کے شمالی جانب جہاں میزاب ہے، ایک گول دیوار سے گھیری ہوئی ہے)، تو وہ اپنے طواف میں حطیم کوشامل کرلے، اوراس کے اندر داخل نہ ہو، پھر جب وہ رکن یمانی کے پاس پہنچے تو اس کا استلام کرے، اور یہ اس طرح کہ اس پر صرف اپنے دونوں ہاتھ رکھ دے، سجدہ نہ کرے اور نہ اس کو بوسہ لے، اور نہ اپنے ہاتھ کو بوسہ لے تا آنکہ وہ حجر اسود کے پاس پہنچ جائے، تو اس طرح وہ ایک شوط کومکمل کرنے والا ہوگا، پھرحجر اسود کا استلام کرے اوراس کو بوسہ لے، اوراگر بھیڑ ہوتو اس کی طرف صرف اشارہ کرے، اور وہ مسلسل طواف کرے یہاں تک کہ حجر اسود کے پاس سات اشواط کو پورا کرلے، پھراس کا استلام کرے۔

اور اشواط طواف کوختم کرتے ہوئے اس کو بوسہ لے، یا اس کی طرف اشارہ کرے اگر اس جگہ بھیڑ ہو، پھر مقام ابراہیم کی طرف جائے اوراس کو اپنے اور کعبہ کے درمیان کرکے طواف کی دو رکعت

(۱) حدیث: "یا عمر إنک رجل قوی، لا تزاحم علی الحجر ......" کی روایت احمد (۱/ ۲۸) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے اس کو المجمع ۳/ ۲۴۱ میں ذکر کیا ہے، اور فرمایا کہ اس کی روایت احمدؒ نے کی ہے اوراس میں ایک راوی ہیں جن کا نام نہیں لیا گیا ہے۔

نماز پڑھے، مگر یہ صورت ان دونوں رکعتوں کی درستگی کے لئے شرط نہیں ہے، جیسا کہ عام لوگ سمجھتے ہیں تو وہ مزاحمت نہ کرے، اور جہاں آسان ہو وہیں طواف کی دو رکعت نماز پڑھ لے، تو جہاں وہ ادا کرے گا وہ جائز ہوگا، مگر حدود حرم میں ہونا بہتر ہے، اور پہلی رکعت میں سورۂ ''قُلْ يٰاَيُّهَا الْكٰفِرُوْن'' اور دوسری رکعت میں ''قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ'' پڑھے نبی علیہ السلام کی اتباع میں، پھر ان دونوں رکعتوں کے بعد اپنے اور دوسروں کے لئے جو چاہے دعا کرے۔

طوی

تعریف:

۱- طوی ''طی'' سے مشتق ہے، اور لغت میں طی کا ایک معنی پتھر سے کنواں بنانا ہے، کہا جاتا ہے: ''طويت البئر فهو طوی''، فعیل مفعول کے معنی میں ہے۔

اور اللسان میں ہے کہ طوی شام میں ایک پہاڑ ہے، اور ایک قول ہے کہ وہ طور کی جڑ میں ایک وادی ہے، اور قرآن کریم میں ہے ''اِنَّکَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى''[1] (بے شک تم ایک پاک میدان میں یعنی طویٰ میں ہو)۔

یاقوت الحموی کی ''المعجم'' میں ہے کہ طوی عبد شمس بن عبد مناف کا کھودا ہوا ایک کنواں ہے، اور یہ اعلاء مکہ میں بیضاء یعنی محمد بن سیف کے مکان کے پاس ہے[2]۔

اور ''ذو طویٰ'' مکہ کی ایک وادی ہے، زبیدی نے فرمایا کہ اس وقت وہ زاہر کے نام سے جانا جاتا ہے۔

شربینی الخطیب نے فرمایا ''طویٰ'' (قصر کے ساتھ اور طاء کی تینوں حرکتوں کے ساتھ ہے، مگر فتحہ زیادہ اچھا ہے)، دو گھاٹیوں جیسے داء علیا اور داء سفلی کے درمیان مکہ میں ایک گھاٹی ہے، اور وہ داء سفلی کے زیادہ قریب ہے، چونکہ یہ ایک کھودے ہوئے یعنی پتھر سے بنائے ہوئے کنوئیں پر مشتمل ہے، اس وجہ سے اس کا یہ نام رکھا گیا ہے۔

---

(۱) سورۂ طٰہٰ / ۱۲۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، تاج العروس، معجم البلدان مادہ: ''طوی''۔

اور اس اصطلاح کا مقصد صرف وہ جگہ ہے جو مکہ میں ہے اس کے دوسرے لغوی معانی مقصود نہیں ہیں۔

اجمالی حکم:

۲ - مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ مکہ میں طواف کے لئے جاتے وقت مقام ذی طوی میں غسل کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ نافع نے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا کہ ابن عمرؓ جب ادنی حرم میں داخل ہوتے تو تلبیہ سے رک جاتے، پھر ذی طوی میں رات گذارتے، پھر صبح کی نماز پڑھ کر غسل فرماتے، اور حدیث بیان فرماتے کہ نبی علیہ السلام ایسا کیا کرتے تھے [1]۔

ان کا مذہب ہے کہ یہ غسل مقام ذی طوی میں اس وقت مستحب ہے جب وہ اس کے راستہ میں آئے، ورنہ اس کے راستہ کے علاوہ جگہ میں اسی کی مسافت پر غسل کرلے۔

دسوقی نے فرمایا کہ اگر اس کی طرف سے نہ آئے تو ان دونوں کے درمیان کی دوری کا اندازہ کرلے۔

شربینی نے فرمایا کہ مدینہ کے راستہ کے علاوہ کی طرف سے آنے والا مثلاً یمن سے آنے والا، اس کی دوری کے بقدر دوری پر غسل کرے۔

اور مجموع میں ہے کہ داخل ہونے والے ہر محرم کے لئے یہ غسل مستحب ہے، خواہ اس نے حج کا احرام باندھ رکھا ہو یا عمرہ کا، یا قران کا، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

حنفیہ و حنابلہ دخول مکہ کے غسل کو بلا کسی جگہ کی تعیین کے مطلق مستحب قرار دیتے ہیں [2]۔

---

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "كان إذا دخل أدنى الحرم أمسك......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۳۵) اور مسلم (۲/ ۹۱۹) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۶۵، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۴۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸-۳۹، المجموع ۸/ ۲ طبع المکتبۃ السلفیہ، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۳، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۶۸ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، الإنصاف ۱/ ۲۵۰ طبع داراحیاء التراث العربی ۱۹۸۰ء، فتح الباری ۳/ ۴۱۳-۴۳۵ طبع السلفیہ۔

طول

تعریف:

۱ - لغت میں: "طول" (طاء کے فتحہ کے ساتھ) کا معنی "اضافہ" ہے، کہا جاتا ہے: "**لفلان على فلان طول**" یعنی زیادتی اور اضافہ، اور کہا جاتا ہے: "**طال على القوم يطول طولا**" جبکہ وہ بڑھا ہوا ہو، اور "طول الحرۃ" دراصل اسی کا مصدر ہے، کیونکہ وہ جب اس کے مہر اور اس کی مشقت پر قادر ہوجائے تو یقیناً وہ اس سے بڑھ گیا، اور اصل یہ ہے کہ وہ "إلى" کے ساتھ متعدی ہو، تو کہا جائے گا "**وجدت طولا إلى الحرة**" (یعنی میں آزاد عورت پر قادر ہوگیا)۔

پھر اس کا استعمال زیادہ ہوگیا تو کہنے لگے: "**طول الحرة**"۔

یہ لفظ فضیلت اور احسان کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے [1]۔

اصطلاح میں ایک قول کے مطابق وہ وسعت اور مالداری کے معنی میں ہے، اور دوسرے حضرات نے فرمایا کہ طول ہر وہ نقد یا سامان یا خوش حال پر دین ہے جس کی وجہ سے نکاح پر قدرت ہو، قرطبی نے فرمایا کہ اکثر اہل علم کی رائے کے مطابق طول مہر پر قادر ہونا ہے [2]۔

---

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب مادہ: "طول"۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۵/ ۱۳۶، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۰۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵۔

متعلقہ الفاظ:

مہر:

۲- مہر، عورت کا مہر ہے، اور مہر یہ وہ چیز ہے جو عورت کے لئے نکاح یا وطی کی وجہ سے یا ملک بضع کو فوت کردینے سے واجب ہوتا ہے، مہر کا نام صداق بھی رکھا گیا ہے، کیونکہ وہ مہر دینے والے کی جانب سے اس نکاح کی سچی رغبت کی خبر دیتا ہے جو مہر کے واجب کرنے میں اصل ہے[1]۔

شرعی حکم:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت رکھنے والے کے لئے دوسرے کی باندی سے شادی کرنا جائز نہیں، تاکہ اس کے نتیجہ میں اس کی اولاد غلام نہ ہوجائے جس سے وہ بے نیاز ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے کہ جو آزاد آدمی کسی باندی سے شادی کرلے تو اس نے اپنے نصف یعنی اپنے بچہ کو غلام بنادیا، اور جو غلام کسی آزاد عورت سے شادی کرلے تو اس نے اپنے نصف کو آزاد کردیا، اور باندی سے نکاح کے حرام کرنے کی طاقت یہ ہے کہ اس کی زوجیت میں کوئی آزاد عورت ہو جو نفع اندوزی کے لائق ہو، کیونکہ آزاد عورت کا زوجیت میں ہونا آزاد عورت سے شادی کرنے کی طاقت رکھنے سے بڑھ کر ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس وقت اس کو زنا کا کوئی خوف نہیں ہے اور اس وجہ سے بھی کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "لایتزوج الأمة علی الحرة"[2] (آزاد عورت کی موجودگی میں باندی سے شادی نہیں کی جائے گی)، لیکن اگر وہ مجامعت کے لائق نہ ہو بایں طور کہ اس کی زوجیت میں کوئی نابالغ بچی ہو جو وطی کے لائق نہ ہو، یا بوڑھی ہو یا پاگل ہو یا جذام والی ہو یا برص والی ہو، یا رتقاء ہو، یا قرناء ہو، تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایسے شخص کے لئے باندی سے شادی کرنا جائز ہوگا، شافعیہ کے نزدیک یہی اصح ہے، کیونکہ اس کا ہونا اس کے نہ ہونے کی طرح ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کو زنا کا خوف ہو۔

اسی طرح فقہاء کا اتفاق ہے کہ غلام کے لئے آزاد عورت سے شادی کرنے کی طاقت ہونا اس کے لئے باندی سے شادی کرنے سے مانع نہیں ہے، کیونکہ اس کے نکاح میں کسی آزاد کو غلام بنانا نہیں ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ دونوں غلامی میں برابر ہیں۔

اسی طرح اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ جو شخص آزاد عورت سے شادی کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو، اس کے لئے دوسرے کی مسلمان باندی سے شادی کرنا جائز ہے، ان چند شرطوں کے ساتھ جس میں ان لوگوں کے درمیان اختلاف ہے، اس طول کے معنی کی تعیین میں اختلاف ہوجانے کی وجہ سے جو اللہ تعالی کے اس فرمان میں ہے: "وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّامَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ"[1] (اور تم میں سے جو کوئی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرسکے، تو وہ تمہاری (آپس کی) مسلمان کنیزوں سے جو تمہاری ملک (شرعی) میں ہوں نکاح کرے)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ طول کا معنی کسی آزاد عورت کا زوجیت میں ہونا ہے، تو اگر اس کی زوجیت میں کوئی آزاد عورت نہ ہو تو اس کے لئے غیر کی باندی سے شادی کرنا امام ابو یوسفؒ ومحمدؒ کے نزدیک جائز

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب مادہ: "مہر"، مغنی المحتاج ۲۲۰/۳، کشاف القناع ۱۲۸/۵۔

(۲) حدیث: "لا یتزوج الأمة علی الحرة" کی روایت دارقطنی (۳۹/۴) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور زیلعی نے نصب الرایہ (۱۷۵/۳) میں اس کو نقل کیا ہے اور اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) سورۂ نساء/۲۵۔

ہے، اور امام ابوحنیفہؒ نے یہ اضافہ فرمایا کہ اس کے پاس کوئی ایسی آزاد عورت بھی نہ ہو جو طلاق بائن کی عدت گذار رہی ہو۔

علماء سلف اور فقہاء مذاہب ثلاثہ یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ طول کا معنی آزاد عورت سے شادی کرنے کی طاقت ہے، خواہ وہ مسلمہ ہو یا کتابیہ [1]۔

لہذا ایسی صورت میں کسی آزاد مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ کسی دوسرے شخص کی باندی سے شادی کرے، مگر ان چند شرطوں کے ساتھ جن کی تفصیل اصطلاح ''رق'' فقرہ/ ۵۷ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس آزاد آدمی کے لئے کہ جس کے اندر اباحت کی شرطیں موجود ہوں، بہتر اور اچھا یہ ہے کہ وہ کسی باندی سے شادی نہ کرے، بلکہ وہ اس سے باز رہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ'' [2] (اور اگر تم ضبط سے کام لو تو تمہارے حق میں کہیں بہتر ہے)، تاکہ وہ اپنی اولاد کی غلامی کا سبب نہ بن جائے، کیونکہ اس کی وہ اولاد جو باندی کے بطن سے پیدا ہوگی وہ غلام ہوگی جس کا مالک باندی کا آقا ہوگا، الا یہ کہ شوہر اس باندی کے آقا پر اولاد کے آزاد ہونے کی شرط لگالے، تو اس عورت سے پیدا ہونے والا بچہ آزاد ہوگا، کیونکہ نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: **''المسلمون على شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما''** [3] (مسلمان اپنی اپنی شرطوں پر رہیں گے الا یہ کہ ایسی شرط ہو جو حلال کو حرام یا حرام کو حلال کردے)۔

حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے کہ حقوق کا فیصلہ شرطوں کے ساتھ ہے۔

اسی وجہ سے فقہاء نے اس سے دو صورتوں کا استثناء کیا ہے۔

اول: شوہر ایسا شخص ہو کہ اس سے بچہ پیدا نہیں ہوسکتا، مثلاً خصی، (یعنی بدھیا شخص)، کیونکہ اس صورت میں بچہ کی غلامی کی خرابی ختم ہوتی ہے۔

دوم: وہ باندی اس کے آزاد اصل کی مملوک ہو [1]۔

طیب

دیکھئے: ''تطیب''۔

طیرة

دیکھئے: ''تطیر''۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۲۶۶، الجامع لأحکام القرآن ۵/ ۱۳۶، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۰۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۹۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۳، الفواکۃ الدوانی ۲/ ۴۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۲۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۰، کشاف القناع ۵/ ۸۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۵۔

(۳) حدیث: ''المسلمون علی شروطھم ......'' کی روایت ترمذی = (۳/ ۶۲۶) نے حضرت عمرو بن عوف المزنی سے کی ہے اور فرمایا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۶۸، الفواکۃ الدوانی ۲/ ۴۵، کشاف القناع ۵/ ۸۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۳۱۔

طیور

تعریف:

۱- طیور لغت میں: ''طیر'' کی جمع ہے، اور یہ طائر کی جمع ہے، اور طائر ہر وہ پر والا جاندار ہے جو فضا میں اڑتا ہو، اور ''تطیر فلان'' اس کی اصل ہے پرندوں کے ذریعہ فال نکالنا، پھر یہ استعمال ہونے لگا ہر اس چیز میں کہ جس سے نیک فالی یا بد فالی لی جاتی ہو، کیونکہ اہل عرب جب کسی اہم کام میں جانا چاہتے تھے، تو وہ پرندوں کے بیٹھنے اور اس کے رہنے کی جگہ سے گذرتے، تا کہ وہ یہ معلوم کریں کہ وہ جائیں یا لوٹ جائیں، تو شریعت نے اس سے منع فرمایا،[۱] اور کہا: ''لا عدوی ولا طیرة''[۲] (یعنی نہ امراض کا متعدی ہونا ہے اور نہ بدشگونی لینا ہے) اور کہا: ''أقروا الطیر علی وکناتھا''[۳] (یعنی پرندوں کو ان کے گھونسلوں میں رہنے دو)۔

اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) المصباح المنیر، غریب القرآن للأصفہانی مادہ: ''طیر''۔

(۲) حدیث: ''لا عدوی ولا طیرة'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۱۵) اور مسلم (۴/ ۱۷۴۳) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: ''أقروا الطیر علی وکناتھا'' کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۱۰۶) میں نقل کیا ہے اور فرمایا کہ اس کو طبرانی نے چند سندوں سے ذکر کیا ہے، ان میں سے ایک کے رجال ثقہ ہیں، اور حدیث ام کوز الکعبیہ سے مروی ہے۔

پرندوں سے متعلق احکام:

فقہاء کی کتابوں میں چند جگہ پر پرندوں کے احکام آئے ہیں، اس میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف- پرندوں کی بیع:

۲- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جن پرندوں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کو فروخت کرنا جائز ہے، مثلاً کبوتر، گوریا وغیرہ، کیونکہ اس سے نفع اٹھایا جاتا ہے، لہذا اونٹ، گائے اور بکری کی طرح اس کو بیچنا جائز ہوگا۔

اسی طرح ان پرندوں کو بیچنا بھی جائز ہوگا جن کے ذریعہ شکار کیا جاتا ہے، مثلاً شکرہ، باز، شاہین اور عقاب وغیرہ، بشرطیکہ وہ سدھایا ہوا ہو یا سدھانے کے لائق ہو، کیونکہ یہ ایسا جاندار ہے جس کو بطور مال رکھنا مباح ہے، اور اس میں مباح نفع ہے تو اس کا فروخت کرنا بھی مباح ہوگا، ہاں اگر وہ سدھانے کے لائق نہ ہو تو اس کو فروخت کرنا جائز نہیں۔

ایسے پرندوں کو فروخت کرنا بھی جائز ہے جس کے رنگ سے نفع اٹھایا جا سکتا ہو مثلاً مور، یا اس کی آواز سے نفع اٹھایا جا سکتا ہو جیسے بلبل، ہزار داستاں (ایک قسم کا پرندہ جو بلبل کی طرح ہے) طوطا، زرزُور (ایک قسم کا پرندہ) اور عندلیب وغیرہ۔

اور جن پرندوں کا گوشت نہیں کھایا جاتا اور نہ ان سے شکار کیا جاتا ہے جیسے گدھ، چیل، شتر مرغ اور وہ کوا جس کا گوشت کھایا نہیں جاتا، تو اس کو بیچنا جائز نہیں، کیونکہ جس کا کوئی نفع نہ ہو اس کی کوئی قیمت نہیں، لہذا اس کی قیمت لینا مال کو باطل طریقہ سے کھانا ہے، اور ایسی چیزوں میں مال خرچ کرنا بے وقوفی ہے۔

حنفیہ نے فرمایا کہ ہر اس پرندہ کو فروخت کرنا جائز ہے جو پنجہ والا

ہوخواہ سدھایا ہوا ہو یا نہ ہو[1]۔

بہوتی نے فرمایا کہ ہر اس پرندہ کی بیع جائز ہے جس کے ذریعہ دیگر پرندوں کا شکار کیا جاسکتا ہو جیسے اُلّو ......، اور یہ وہ پرندہ ہے جس کی دونوں آنکھوں کو سل دیا جاتا ہے اور اس کو باندھ دیا جاتا ہے، تاکہ پرندے اس کے پاس اتر آئیں، پھر انہیں شکار کرلیا جائے، مگر یہ مکروہ ہے، کیونکہ اس میں ایک جاندار کو تکلیف پہنچانا ہے[2]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فضاء میں رہتے ہوئے پرندے کی بیع جائز نہیں ہے، خواہ اس کا مملوک ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اس پر قدرت نہیں ہے، اور درستگیٔ بیع کی شرطوں میں سے ایک یہ ہے کہ بائع بوقت عقد مبیع کو حوالہ کرنے پر قادر ہو، اور یہ اس جگہ مشکل ہے۔

اور جو مملوک نہ ہو اس کو دو وجہوں سے فروخت کرنا ناجائز ہے، اول: اس کو حوالہ کرنے سے عاجز ہونا۔ دوم: وہ اس کا مملوک نہیں ہے۔

اصلاً اس کے متعلق نبی علیہ السلام کا "بیع غرر" (دھوکہ والی بیع) سے منع فرمانا ہے[3]، اور اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے کہ یہ ہوا میں پرندوں کو اور پانی میں مچھلی کو فروخت کرنا ہے، مگر جو پرندہ واپس آنے سے مانوس ہو تو اس کے متعلق اختلاف ہے، کہ کیا ایسے پرندوں کو فروخت کرنا اس کے چارہ تلاش کرنے کے لئے جانا، یا اس کے علاوہ کے لئے جانا تو ان صورتوں میں جائز ہے یا نہیں۔

شافعیہ میں جمہور کا راجح مذہب اور حنابلہ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا فروخت کرنا جائز نہیں، اگرچہ وہ اپنے مقام پر لوٹ جانے کا عادی ہو، کیونکہ اس میں ایک قسم کا دھوکہ ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس کے بے عقل ہونے کی وجہ سے اس کے لوٹ آنے کا بھروسہ نہیں ہے۔

شافعیہ میں سے امام الحرمین کا مذہب یہ ہے کہ اس کو فروخت کرنا جائز ہے، جیسے وہ غلام جو کسی کام سے بھیجا ہوا ہو[1]۔

اسی طرح علماء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی پرندہ کسی بند جگہ میں ہو اور اس کو اس میں سے بلا مشقت پکڑنا ممکن ہو، تو اس کا فروخت کرنا جائز ہے، جیسے کسی چھوٹے سے برج میں ہو۔

ہاں اگر بلا مشقت و پریشانی کے اس کو پکڑنا ممکن نہ ہو، تو جمہور کی رائے جو شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل ہے کہ اس کو فروخت کرنا درست ہے، جیسے اس سامان کو فروخت کرنا جس کو منتقل کرنے میں بڑا خرچ ہو، اور شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اس کو فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ بائع اس کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہے، اور حنابلہ میں سے قاضی کی رائے بھی یہی ہے۔

اور اگر برج وغیرہ کھلا ہو تو اس میں موجود پرندوں کو فروخت کرنا جائز نہیں، کیونکہ پرندہ جب اڑ جانے پر قادر ہو تو ان کو حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے[2]۔

ب- پرندوں کے ذریعہ شکار کرنا:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ہر اس شکاری پرندہ کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہے جو سدھانے کے لائق ہو، اور اس کے ذریعہ شکار کرنا

---

(۱) البدائع ۵/ ۱۴۲، المجموع للنووی ۹/ ۲۳۹، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۸۳-۲۸۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲، کشاف القناع ۳/ ۱۵۲۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۵۲۔

(۳) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۹/ ۲۸۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۲۲، البدائع ۵/ ۷/ ۱۴، القوانین الفقہیہ رص ۱۴۸، کشاف القناع ۳/ ۱۶۲، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۵-۸۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ممکن ہو، مثلاً باز، شکرہ، شاہین اور عقاب وغیرہ جو پنجوں والے پرندے ہیں، تو یہ زخمی کرنے والے پرندے جس پرندہ کو پکڑ کر زخمی کردیں اور اس کو روک لیں، اور اس کا مالک اس کو مردہ ہونے کی حالت میں پائے یا ذبح کئے ہوئے کی حرکت میں پائے، یا اس کو ذبح کرنے کا موقعہ نہ مل سکے، تو اس کو کھانا جائز ہے، بازی کے متعلق نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "ما أمسک علیک فکل" (۱) (جس کو وہ تیرے لئے روک لے تو اس کو کھالو)۔

ابن عمرؓ، مجاہد، ضحاک اور سدی نے اس کے متعلق ان لوگوں کی مخالفت کی ہے، تو انہوں نے فرمایا کتے کے علاوہ اور کسی سے شکار کرنا جائز نہیں، کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ" (۲) (اور تمہارے سدھے ہوئے شکاری جانوروں کو شکار پر چھوڑ جاتے ہیں) اس میں شکار کرنے کو کتوں کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔

شکاری پرندوں کو سدھانے کی شرائط اور کیسے سدھایا جائے گا اس میں فقہاء کا اختلاف ہے (۳)۔

اور اس کے متعلق کچھ تفصیل ہے جس کو اصطلاح "صید" میں دیکھا جائے۔

ج - پرندوں کا شکار کرنا اور اس کو ذبح کرنا:

۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ پرندہ جب قابو میں ہو تو اس کو ذبح کرنا ہوگا، اور اس کی تفصیل اصطلاح "ذبائح"، فقرہ/۱۱ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

اور اگر وہ قابو میں نہ ہو آئے تو اس کو اس کے جسم کے کسی بھی حصہ میں ایسا زخم لگانا جو اس کی روح کے نکلنے کا ذریعہ بن جائے، گویا یہ اس کو ذبح کرنا ہے، اور زخمی کرنے کی صورتوں میں اور اس میں جس سے پرندہ اور شکار حلال ہوجاتے ہیں کچھ اختلاف ہے، جس کو اصطلاح "صید" میں دیکھا جاسکتا ہے۔

---

(۱) حدیث: "ما أمسک علیک فکل" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۹۹/۹) اور مسلم (۱۵۳۰/۳) نے حضرت عدی بن حاتم سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) سورۂ مائدہ/۴۔

(۳) البدائع ۵۱/۵-۵۴-۵۸، المجموع للنووی ۹۲/۹، مغنی المحتاج ۲۷۵/۴، المغنی لابن قدامہ ۵۴۶/۸، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۵۔

ظئر

تعریف:

۱- ظئر: ہمزہ ساکنہ کے ساتھ ہے، اور اس کو حذف کرنا بھی جائز ہے، اس کا معنی ہے دوسرے بچہ کو دودھ پلانے والی، اور اس کے شوہر پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، اور "أظؤر" اور "أظآر" اس کی جمع ہے، اور کہا جاتا ہے: "ظأرت المرأة" عورت نے کسی بچہ کو دودھ پلانے کے لئے لے لیا[۱]۔

اور اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

حضانۃ:

۲- "حضانۃ" لغت میں "حضن" کا مصدر ہے، اسی سے "حضن الطائر بیضہ" ہے، یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی پرندہ اپنے انڈا کو اپنے بازو کے نیچے جسم سے ملالے، اور جب کوئی عورت کسی بچہ کو اپنی گود میں لے لے، یا اس کی تربیت کرنے لگے، تو کہتے ہیں "حضنت المرأة صبیها"[۳]۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب، لسان العرب والمعجم الوسیط مادہ: "ظئر"۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۸۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴۵۔

(۳) مختار الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط مادہ: "حضن"۔

شریعت میں بچہ کی پرورش اور حفاظت کرنا، اور اس کو اپنی خواب گاہ، اپنی حفاظت میں اور اپنی شفقت و مہربانی میں رکھنا، اور اس کو تیل وغیرہ لگانا ہے[۱]۔

تربیت کا نام حضانت مجازاً رکھا گیا ہے جو پرندہ کا اپنے انڈے اور اپنے چوزہ کی نگرانی کرنے سے لیا گیا ہے۔

ظئر سے متعلق احکام:

۳- اس پر فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ متعین اجرت پر کسی دودھ پلانے والی عورت کو اجارہ پر لینا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ"[۲] (اور اگر تم لوگ اپنے بچوں کو (کسی اور انّا کا) دودھ پلوانا چاہو تو بھی تم پر کوئی گناہ نہیں، جبکہ تم (ان کے) حوالہ کردو جو کچھ انہیں دینا ہے، موافق دستور کے)، اللہ تبارک وتعالی نے مطلقاً دودھ پلوانے سے گناہ کو ختم فرمادیا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ نبی ﷺ نے اپنے فرزند ابراہیم کو دودھ پلوایا ہے[۳]، اور اس وجہ سے بھی کہ ضرورت اس کی داعی ہے، کیونکہ بچہ عام طور پر دودھ پی کر ہی زندہ رہتا ہے، بسا اوقات اس کا اپنی ماں سے دودھ پینا مشکل ہوجاتا ہے، لہذا دیگر تمام منافع میں اجارہ کی طرح یہ بھی جائز ہوگا[۴]۔

(۱) المغنی ۵/ ۴۹۶، کشاف القناع ۵/ ۴۹۵، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۷۷، ابن عابدین ۲/ ۶۳۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۳) حدیث: "أن النبی ﷺ استرضع لولده إبراهيم......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۸۰۸) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۴) تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۱۸۵، البدائع ۴/ ۲۰۹، المبسوط ۱۵/ ۱۱۹، البحر الرائق

۴- دودھ پلانے والی سے معاملہ کرنے کے لئے چند شرطیں ہیں جن کو فقہاء نے ذکر کیا ہے، اور وہ یہ ہیں:

اول: مدت رضاعت کا معلوم ہونا، کیونکہ اجرت کی تعیین اس کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

دوم: بچہ کو دیکھ کر پہچاننا، کیونکہ بچہ کے بڑا چھوٹا ہونے کی وجہ سے دودھ پینا مختلف ہوجاتا ہے، شافعیہ نے اپنے معتمد قول میں اور حنابلہ میں سے قاضی نے فرمایا کہ اس کو اس کے اوصاف کے ذریعہ بھی جانا جاسکتا ہے۔

سوم: دودھ پلانے کی جگہ، کیونکہ وہ مختلف ہوتی ہے، لہذا اس کو بچہ کے گھر میں دودھ پلانا دشوار ہوگا، اور اس کو اس بچہ کے گھر میں دودھ پلانا مکمل طور پر اعتماد کے لئے دشوار کن ہوگا، جبکہ اپنے گھر میں پلانا اس کے لئے آسان ہوگا۔

چہارم: عوض کا معلوم ہونا[1]۔

دودھ پلانے والی کے اجارہ میں عقد کس چیز پر ہوگا:

۵- اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عقد کس چیز پر ہوگا، چنانچہ حنابلہ اور بعض حنفیہ کا قول یہ ہے کہ یہ منافع پر ہوگا، یعنی بچہ کی خدمت اور اس کی نگرانی کرنا، اور دودھ تابع ہوگا، جیسے کپڑے میں رنگ، اور اس وجہ سے بھی کہ دودھ تو ایک عین ہے، اس پر عقد اجارہ نہیں کیا جاسکتا۔

مالکیہ اور بعض حنفیہ کا قول یہ ہے کہ جس پر عقد ہوتا ہے وہ دودھ ہے اور خدمت تابع ہے، لہذا اگر وہ اس کو بکری کا دودھ پلا دے تو وہ اجرت کی مستحق نہ ہوگی، جیسا کہ اگر بغیر دودھ پلائے اس کی خدمت کرے تو وہ کسی چیز کی مستحق نہ ہوگی، اور رہا اس کا عین ہونا، کیونکہ آدمی کی حفاظت کے ضروری ہونے کی وجہ سے اس کا عقد اجارہ کرنے کی اجازت دی گئی ہے، اور یہ حنفیہ میں سے شمس الائمہ السرخسی کا مختار مذہب ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا: اور اصح یہ ہے کہ عقد دودھ پر ہوتا ہے، کیونکہ یہی مقصود ہے، اور جو اس کے علاوہ ہے یعنی اس کے مصالح کی نگرانی یہ تابع ہے اور جس پر عقد کیا گیا وہ پستان کا نفع ہے، اور ہر عضو کا نفع اس کے مطابق ہوتا ہے جو اس کے لائق ہو۔

شافعیہ نے فرمایا کہ بچہ کی پرورش کے لئے اور اس کو دودھ پلانے کے لئے ایک ساتھ عقد اجارہ کرنا صحیح ہے، اور ان دونوں میں سے کسی ایک کے لئے بھی صحیح ہے، اور ان کے نزدیک اصح یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے تابع نہ ہو، کیونکہ وہ دونوں الگ الگ منفعتیں ہیں، ان میں سے ہر ایک کا علاحدہ عقد کیا جاسکتا ہے، تو یہ دیگر تمام منافع کے مشابہ ہوگا، اور اصح کے بالمقابل یہ ہے کہ عرف و عادت کی بنا پر ان میں سے ایک دوسرے کے تابع ہوسکتا ہے، اس لئے کہ دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم ہیں[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اجارۃ''، فقرہ/ ۱۱۶-۱۱۷۔

دودھ پلانے والی کی اجرت:

۶- عوض کے لئے ضروری ہے کہ وہ معلوم ہو، اور یہ بھی جائز ہے کہ اجیر یا دودھ پلانے والی ایک متعین اور وصف بیان شدہ نفقہ مقرر

= ۸/ ۲۵، تبیین الحقائق ۵/ ۱۲۷، الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳، الفروق للقرافی ۴/ ۵۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴۵، المغنی ۵/ ۴۵۰، الشرح الکبیر مع المغنی ۶/ ۱۰، ۱۵۔

(۱) البحر الرائق ۸/ ۲۵، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۷۷، الشرح الکبیر مع المغنی ۶/ ۱۴، الدسوقی ۴/ ۱۳۔

(۱) شرح العنایہ علی الہدایہ ۷/ ۱۸۳، المبسوط ۱۵/ ۱۱۸، البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۸/ ۲۴، ۲۶، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۷۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴۵، الشرح الکبیر مع المغنی ۶/ ۱۴-۱۵، الدسوقی ۴/ ۱۰۔

کرلے، جیسا کہ عقد سلم میں بالاتفاق وصف بیان کیا جاتا ہے [1]۔

لیکن اگر کسی دودھ پلانے والی یا کسی مزدور کو اس کے کھانے اور کپڑے پر اجرت پر لے، یا اس کے لئے کوئی اجرت مقرر کردے اور کھانے اور کپڑے کی شرط لگادے، تو اس کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء یعنی مالکیہ اور ابوحنیفہ اس کے جواز کے قائل ہیں، اور امام احمد کی ایک روایت یہی ہے، کیونکہ اس قسم کی جہالت کی وجہ سے جھگڑے کی نوبت نہیں آتی، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ عرف ہے کہ دودھ پلانے والیوں کو زیادہ دیا جائے، اور اس کے ساتھ کھینچا تانی نہیں ہو، اور بچہ پر شفقت کی وجہ سے ان کی خواہش کے مطابق دیا جائے۔

حنفیہ میں سے ابو یوسف، محمدؒ، اور دوسری روایت میں امام احمد، ابوثور اور ابن المنذر کا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ سب واضح انداز میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں، تو وہ مجہول ہوں گی اور اجرت کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ معلوم ہو [2]۔

دودھ پلانے والی کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایسی غذا کھائے، پیئے جو اس کے دودھ کو بڑھادے، اور اس کی اصلاح کردے اور اجرت پر لینے والے کے لئے اس سے اس کے مطالبہ کا حق ہے، کیونکہ یہ دودھ پلانے کی پوری قدرت میں سے ہے اور اس کو چھوڑنے میں بچہ کو نقصان پہنچانا ہے [3]۔

(۱) تکملہ فتح القدیر ۷/۱۸۵، الدسوقی ۴/۱۳، المغنی ۵/۴۵۰، مغنی المحتاج ۲/۳۴۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/۴۳۲، البدائع ۴/۲۰۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۳-۱۴، المدونہ ۴/۴۴۲، الاختیار ۲/۵۹، تکملۃ فتح القدیر ۷/۱۸۷، البحر الرائق ۸/۲۵، القلیوبی وعمیرہ ۳/۷۷، الشرح الکبیر مع المغنی ۶/۱۴۔

دودھ پلانے والی کے عقد اجارہ کو ختم کرنا:

۷- فقہاء کی فی الجملہ رائے یہ ہے کہ جب بچہ اس کا دودھ نہ پیئے یا وہ بچہ اس کو پھینک دے، یا اس کی قے کردے یا دودھ پلانے والی چور یا بدکار ہو، یا بچہ کے گھر والے سفر کا ارادہ کریں تو عقد اجارہ کو ختم کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ سب عذر ہیں، اور اس وجہ سے کہ بچہ کو اس کے دودھ کی وجہ سے نقصان ہوگا، اور اس وجہ سے کہ جب یہ حالت ہوگی تو مقصد حاصل نہ ہوگا، اسی طرح جب وہ بیمار ہوجائے یا بچہ مرجائے یا دودھ پلانے والی مرجائے، یا دودھ خشک ہوجائے تو عقد اجارہ ختم کیا جائے گا۔

اگر دودھ پلانے والی روزہ رکھے اور روزہ کی وجہ سے اس کا دودھ متغیر ہوجائے یا کم ہوجائے، تو اجارہ کو ختم کرنے اور باقی رکھنے کے درمیان کرایہ پر لینے والے کو اختیار ہوگا، اور اگر دودھ پلانے والی روزہ رکھ کر بچہ کو نقصان پہنچانا چاہے تو وہ گنہ گار ہوگی، اور مستاجر کے مطالبہ پر حاکم اس کو روزہ افطار کرنے پر مجبور کرسکتا ہے [1]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''اجارۃ'' فقرہ/ ۱۱۶-۱۱۹ دیکھا جاسکتا ہے۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۲/۵۹، الفتاوی الہندیہ ۴/۴۳۲، مواہب الجلیل ۵/۴۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۳، القلیوبی وعمیرہ ۳/۷۷، کشاف القناع ۳/۱۳/۲، مطالب أولی النہی ۲/۱۸۳۔

ظاہر

تعریف:

۱- ظاہر" ظہور" کا اسم فاعل ہے، اور اس کے معنی واضح ہونا اور کھلنا ہے،[۱] اور جب پوشیدہ ہونے کے بعد کوئی شیٔ واضح ہوجائے، تو کہا جاتا ہے "ظهر الشيء ظهورا" اور جب آپ کو کوئی چیز معلوم نہ ہو پھر وہ معلوم ہوجائے، تو کہا جاتا ہے "ظهر لی رأی"[۲]۔

اصطلاح میں: اس کلام کا نام ہے جس کی مراد نفس صیغہ سے مخاطب کے سامنے واضح ہوجائے، اور طلب وتامل کی ضرورت نہ ہو، بشرطیکہ مخاطب اہل زبان میں سے ہو، جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ"[۳] (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں، ان سے نکاح کرلو)، تو یہ آیت مطلق ہونے کے اعتبار سے ظاہر ہے۔

اور اللہ سبحانہ کا ارشاد گرامی ہے "وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ"[۴] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے)، اور یہ بیع کے حلال کرنے کے لئے ظاہر ہے[۵]۔

اور ایک قول ہے کہ ظاہر وہ کلام ہے جو اصلی یا عرفی وضع کے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، شرح المنار للنسفی ۱/۱۴۱۔
(۱) المصباح المنیر مادہ:" ظہر"۔
(۳) سورۂ نساء/۳۔
(۴) سورۂ بقرہ/۲۷۵۔
(۵) اصول البزدوی بہامش کشف الأسرار ۱/۴۶۔

ذریعہ معنی پر دلالت کرے، اور اپنے غیر کا احتمال مرجوح رکھتا ہو، جیسے تیرے قول "رأيت اليوم الاسد" (میں نے آج شیر کو دیکھا) تو یہ درندہ حیوان کے لئے بھی راجح ہے، اور بہادر مرد کا بھی احتمال رکھتا ہے، اس لئے یہ اس کا مجازی معنی ہے، اور پہلا معنی حقیقی ہے جو پہلے ذہن میں آتا ہے[۱]۔

بعض علماء اصول نے ظاہر کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ کلام کے ذکر کرنے سے اس کا معنی قطعاً مقصود نہ ہوتا کہ ظاہر اور نص کے درمیان فرق ہوجائے[۲]، اور بعض حضرات نے اس شرط کے نہ ہونے کو راجح قرار دیا ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خفی:

۲- ظاہر کے مقابل خفی ہے یہ وہ کلام ہے، جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی بنا پر مخفی ہو جو بغیر طلب اور تامل کے حاصل نہ ہوسکتا ہو جیسے آیت سرقہ طرار (یعنی جیب کترا) اور نباش (یعنی کفن چور) کے متعلق[۴]۔

(۱) کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/۴۶، ۴۷، جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۱/۲۳۶، ۵۲/۲۔
(۲) مسلم الثبوت مع المستصفی ۲/۱۹، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/۴۶، ۴۷، التلویح مع التوضیح ۱/۴۰۸۔
(۳) کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/۴۶، ۴۷۔
(۴) التعریفات للجرجانی/۸۔

ب-نص:

۳-نص وہ لفظ ہے جو محل گفتگو میں ایسے معنی پر دلالت کرتا ہو جس میں اس کے علاوہ کا احتمال نہ ہو، مثلاً زید کہ یہ ایک متعین ذات کا فائدہ دیتا ہے، اور اس کے علاوہ کا کوئی احتمال نہیں ہے۔

نص وہ ہے جو ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ واضح ہو، کسی ایسے سبب کی بنا پر جو متکلم میں ہو ذات صیغہ میں نہ ہو، اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَرُبٰعَ"[۱] (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں، ان سے نکاح کرلو، دو دو سے، خواہ تین تین سے، خواہ چار چار سے)، تو یہ آیت مطلق ہونے کے اعتبار سے ظاہر ہے، عدد کے بیان کے لئے نص ہے، کیونکہ عدد بیان کرنے کے لئے ہی یہ کلام لایا گیا ہے، اور اسی کا ارادہ کیا گیا ہے، تو اول کی بہ نسبت یہ زیادہ ظاہر ہے[۲]۔

ج-مفسر:

۴-مفسر وہ کلام ہے جس کا وضعی معنی بالکل واضح ہو، اور یہ نص سے زیادہ واضح ہوتا ہے، ایسے طریقہ پر کہ اس میں کسی تاویل یا تخصیص کا کوئی احتمال باقی نہ رہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد گرامی "فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ"[۳] (چنانچہ سارے کے سارے فرشتوں نے سجدہ کیا)، تو "ملائکۃ" ایک ایسا اسم ظاہر ہے جو عام ہے، مگر خصوص کا احتمال رکھتا ہے، تو جب اس کی تفسیر اپنے فرمان "کلھم" کے ذریعہ فرمادی تو یہ احتمال ختم ہوگیا، مگر اکٹھا ہونے یا الگ الگ ہونے کا احتمال باقی تھا، تو اللہ تعالی کے فرمان "أجمعون" کے ذریعہ جدا جدا ہونے کی تاویل کا احتمال ختم ہوگیا[۱]۔

د-محکم:

۵-محکم وہ لفظ ہے جس سے نسخ اور تبدیل کا احتمال ختم کردیا گیا ہو، اور یہ ان کے قول "بناء محکم" سے ماخوذ ہے، یعنی مضبوط اور محفوظ، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ"[۲] (اس میں محکم آیتیں ہیں اور وہی کتاب کا اصل مدار ہیں)۔

اور محکم کی مثال اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ"[۳] (اور وہی ہر چیز کو خوب جانتا ہے)، اور اسی طرح تمام آیات توحید اور آیات صفات، کیونکہ یہ سب کبھی بھی منسوخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں[۴]۔

ان الفاظ کے درمیان تعلق:

۶- ان الفاظ کے درمیان تعلق بیان کرنے سے متعلق علماء کے دو رجحانات ہیں۔

پہلا رجحان: متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ "ظاہر" میں معتبر یہ ہے کہ اس کی مراد ظاہر ہو، خواہ اس کے لئے کلام لایا گیا ہو یا نہ ہو، اور نص کے لئے ضروری ہے کہ مراد کے لئے کلام لایا گیا ہو، خواہ تخصیص

(۱) سورۂ نساء / ۳۔
(۲) أصول البزدوی علی ہامش کشف الأسرار ۱/ ۴۷، شرح المنار ۱/ ۴۲۱، جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۱/ ۲۳۹۔
(۳) سورۂ حجر / ۳۰۔

(۱) شرح المنار للنسفی ۱/ ۳۴۱، التوضیح مع التلویح ۱/ ۴۰۹-۴۱۰، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/ ۴۹-۵۰۔
(۲) سورۂ آل عمران / ۷۔
(۳) سورۂ أنعام / ۱۰۱۔
(۴) التوضیح والتلویح ۱/ ۴۱۰، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/ ۵۱، شرح المنار للنسفی ومعہ نور الأنوار علی المنار ۱/ ۳۴۱۔

وتاویل کا احتمال رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، اور مفسر کے لئے ضروری ہے کہ وہ تخصیص وتاویل کا احتمال نہ رکھتا ہو خواہ نسخ کا احتمال رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، اور محکم کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان میں سے کسی قسم کا احتمال نہ رکھتا ہو۔

تو اس طرح یہ چاروں قسمیں مفہوم کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوں گی اور وجود کے اعتبار سے ایک دوسرے میں داخل ہوں گی[1]۔

دوسرا رجحان: متاخرین علماء اصول کا مذہب یہ ہے کہ یہ سب اقسام ایک دوسرے سے جدا ہیں، لہذا ظاہر کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس معنی کے لئے نہ لایا گیا ہو کہ جس کے لئے یہ ظاہر ہے، اور نص میں تخصیص وتاویل کا احتمال ہونا ضروری ہے، اور مفسر میں نسخ کا احتمال ہونا ضروری ہے[2]۔

اجمالی حکم:

۷ - ظاہر کا حکم یہ ہے کہ کلام سے جو ظاہر ہو رہا ہو اس پر تحقیق ویقین کے ساتھ عمل کرنا ضروری ہے، یہی وجہ ہے کہ حدود اور کفارات ظاہر سے ثابت کرنا صحیح ہے، کیونکہ صیغہ کی مراد واضح ہے، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ مجاز کا احتمال رکھتا ہے، تو یہ احتمال مرجوح بلا دلیل پیدا ہوا ہے، لہذا معتبر نہ ہوگا[3]۔

مگر جب ظاہر کا تعارض نص یا مفسر یا محکم سے ہو جائے، تو ظاہر پر عمل کرنا چھوڑ دیا جائے گا اور جو زیادہ قوی اور زیادہ واضح ہو، اسی کو قابل عمل مانا جائے گا، تفتازانی فرماتے ہیں کہ سب حکم کو واجب کرتے ہیں یعنی تحقیق ویقین کے ساتھ حکم کو ثابت کرتے ہیں، مگر تعارض کے وقت فرق معلوم ہوگا، تو نص کو ظاہر پر، مفسر کو ان دونوں پر اور محکم کو سب پر مقدم رکھا جائے گا، کیونکہ زیادہ واضح اور زیادہ قوی پر عمل کرنا زیادہ بہتر اور زیادہ لائق ہے[1]۔

موضوع کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

ظمی

دیکھئے: ''أظعمۃ''۔

ظفر

دیکھئے: ''أظفار''۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۱/ ۴۰۸-۴۰۹، مسلم الثبوت مع المستصفی ۲/ ۱۹۔
(۲) دیکھئے: دونوں سابقہ حوالے، کشف الأسرار شرح المنار للنسفی ۱/ ۱۴۲-۱۴۵، کشف الأسرار لأصول البزدوی ۴۶-۴۷۔
(۳) نور الأنوار مع کشف الأسرار شرح المنار ۱/ ۱۴۱-۱۴۲۔

(۱) التوضیح مع التلویح ۱/ ۴۱۱-۴۱۲۔

ظفر بالحق

تعریف:

۱- ظفر (ظاء کے فتحہ کے ساتھ) لغت میں: مقصود میں کامیاب ہوجانا ہے، اورلیث نے فرمایا کہ جس کا تو طالب ہے اس کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوجانا، اور جس کے لئے تو مخاصمت کر رہا ہے اس کو لے کر کامیاب ہوجانا ''ظفر'' ہے، لہذا ''ظفر بالحق'' کا لغوی معنی یہ ہے کہ ایک انسان کا دوسرے انسان پر جو حق ہے اس کو وصول کرلینا۔ مصباح میں ہے کہ جو شخص اپنے مقروض سے اپنا حق وصول کرلے، تو اس کو کہا جائے گا "فاز بما أخذ"، یعنی اس کے لئے وہ محفوظ ہوگیا، اور اس کے لئے وہ خاص ہوگیا[1]۔

اور اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استیفاء:

۲- استیفاء ''استوفی'' کا مصدر ہے، یعنی حقدار نے اپنا پورا حق وصول کرلیا[2]۔

یہ تو کبھی اس شخص کی رضامندی سے ہوتا ہے جس پر حق ہے اور کبھی اس کی رضامندی کے بغیر ہوتا ہے، جیسے کبھی عدالتی فیصلہ پر مبنی ہوتا ہے اور کبھی فیصلہ کے بغیر ہوتا ہے تو یہ ''ظفر بالحق'' سے عام ہے۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۴/۱۴۶۔

ب-استیلاء:

۳- استیلاء لغت میں: کسی چیز پر قابض ہوجانا، اس پر غالب ہوجانا اور اس پر قادر ہوجانا ہے[1]۔

اور اس کا اصطلاحی معنی، اس معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

استیلاء ظفر بالحق سے اس اعتبار سے الگ ہے کہ یہ مادی اشیاء کے ساتھ خاص ہے اور ظفر حقوق کے لئے بولا جاتا ہے خواہ اس کا محل عین ہو یا نہ ہو، اسی طرح وہ اس اعتبار سے بھی اس سے الگ ہے کہ یہ کبھی حق ہوتا ہے اور کبھی ناحق ہوتا ہے، جب کہ ظفر صرف حق ہی ہوتا ہے۔

شرعی حکم:

فقہاء کے نزدیک ''ظفر بالحق'' کا حکم حقوق کے اختلاف کے ساتھ الگ الگ ہوتا ہے، تو بعض میں حرام ہوتا ہے اور بعض میں جائز ہوتا ہے، اور بعض میں اختلاف ہے۔

اول- جس میں ظفر حرام ہے:

فقہاء کی رائے ہے کہ مندرجہ ذیل مواقع میں "ظفر بالحق" فی الجملہ حرام ہے:

الف-سزاؤں کا حاصل کرنا:

۴- فقہاء کے درمیان اس کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے کہ

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۴/۱۵۷۔

سزاؤں کو وصول کرنا، یعنی قصاص، حد اور تعزیر کو حاصل کرنے میں اصل یہ ہے کہ یہ قضاء قاضی کے ذریعہ ہو [1]، کیونکہ یہ سب امور بڑے سنگین ہوتے ہیں، اور انسانی جان پر واقع ہوتے ہیں، اس کے ذریعہ جو فوت ہوجائے گا اس کا تدارک ناممکن ہے، لہذا اس کو ثابت کرنے اور وصول کرنے میں احتیاط ضروری ہے [2] اور اس کا ثبوت قاضی کے پاس مقدمہ دائر کئے بغیر ممکن نہیں، تاکہ وہ اس میں، اس کے اسباب میں اور اس کے شرائط میں غور وفکر کرے، اور صاحب حق اس میں احتیاط کرنے پر قادر نہیں ہے، کیونکہ اکثر و بیشتر وہ اپنی خواہش کے تابع ہوتا ہے، پھر یہ کہ غور وفکر کے جو وسائل ضرور یہ قاضی کو حاصل ہیں وہ اس کے پاس نہیں ہیں، قاضی کے زیر دست وہ اسباب ہیں کہ اس کے ذریعہ واقعہ کی تفتیش اور حقائق کی تحقیق اس کے لئے ممکن ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اگر ان سزاؤں کو وصول کرنا لوگوں کے حوالہ کردیا جائے جو ان کا حق ہے، تو یہ بعض کی بعض پر زیادتی اور حد سے تجاوز کرنے کا ذریعہ ہوجائے گا، پھر اس کے بعد وہ دعوی کریں گے کہ ہم اپنا حق وصول کر رہے ہیں، تو یہ فتنہ انگیزی کا ذریعہ ہوجائے گا [3]، اور اس وجہ سے بھی کہ بہت سی سزائیں ایسی ہیں کہ امام کی موجودگی کے بغیر وہ صحیح ڈھنگ سے ادا بھی نہیں ہوسکتی، خواہ وہ اپنی سخت اذیت کی بنا پر ہو جیسے کوڑا مارنا، یا اس کی مقدار کے اعتبار سے ہو جیسے تعزیر [4]۔

شافعیہ نے مذکورہ صورتوں سے مستثنی فرمایا ہے، حاکم کے ذریعہ سزاؤں کے وصول کرنے سے صاحب حق کا عاجز ہونا کیونکہ وہ اس سے دور ہے، تو انہوں نے جائز قرار دیا ہے اس شخص کے لئے کہ جس کے لئے تعزیر یا حد قذف یا قصاص واجب ہوگیا ہو، اور وہ بادشاہ سے دور جنگل میں رہتا ہو، کہ وہ اس کو بذات خود وصول کرلے کیونکہ یہ ضرورت ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس جیسی حالت میں اگر صاحب حق اس کو وصول نہیں کرے گا تو اس کے ضائع ہوجانے کا احتمال ہوگا، اور شروانی نے عزابن عبدالسلام سے نقل کیا ہے کہ جب وہ تنہا ہو (یعنی قصاص کے ساتھ) اس طرح کہ وہ نہ دیکھا جائے، تو مناسب یہ ہے کہ اس سے نہ روکا جائے، خاص طور سے اس وقت جبکہ وہ اس کو ثابت کرنے سے عاجز ہو رہا ہو [1]۔

اسی طرح بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ وہ شخص کہ جس کو گالی دی گئی ہے، اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ گالی دینے والے کو اسی قول کے مثل لوٹا دے، اور اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ وہ ایسا نہ کرے [2]، مگر اس کے لئے قطعاً یہ جائز نہیں کہ وہ اس پر ایسی بات لوٹائے جو گناہ کی ہو، کیونکہ گناہ و نافرمانی کا اس کے ہم مثل سے تقابل نہیں ہوسکتا، اور اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ**" [3] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ اعتداء کے معنی تجاوز کرنا ہے، اللہ تعالی نے فرمایا: "**وَمَنْ یَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ**" [4] (اور جو کوئی اللہ کے حدود سے تجاوز کرے گا اس نے اپنے اوپر ظلم کیا) یعنی اس نے حد سے تجاوز کیا، اور جو شخص تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اپنے اوپر کی ہوئی

(۱) البحر الرائق ۷/۱۹۲، منح الجلیل ۴/۳۲۱، المنہاج و شرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/۳۳۴، قواعد الأحکام ۲/۱۹۷-۱۹۸، تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی، حاشیۃ العبادی، ۱۰/۲۸۶، حاشیۃ الباجوری ۲/۴۰۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۷۹۔
(۲) تحفۃ المحتاج ۱۰/۲۸۶، مغنی المحتاج ۴/۴۶۱۔
(۳) منح الجلیل ۴/۳۲۱، قواعد الأحکام ۲/۱۹۸۔
(۴) قواعد الأحکام ۲/۱۹۸۔

(۱) حاشیۃ الشروانی وحاشیۃ العبادی علی تحفۃ المحتاج ۱۰/۲۸۶۔
(۲) البحر الرائق ۷/۱۹۲۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔
(۴) سورۂ طلاق/۱۔

زیادتی کے بقدر اپنا حق وصول کرلو اور جو تجھ کو گالی دے اس کے قول کے مثل اس پر لوٹا دو، اس کے والدین کی طرف تجاوز نہ کرو، اور نہ اس کے بیٹے یا اس کے رشتہ دار کی طرف، اور تیرے لئے جائز نہیں کہ تو اس کے خلاف جھوٹ باندھے اگرچہ وہ تم پر جھوٹ باندھے، کیونکہ معصیت سے معصیت کا مقابلہ نہیں ہوسکتا[(۱)]۔

مگر ابن نجیم نے فرمایا کہ جو شخص کسی کو ناحق مارے اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مارنے والے شخص کو مارے، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو دونوں کو تعزیر کی جائے گی، اور اس جرم کا آغاز کرنے والے سے سزا کا آغاز کیا جائے گا، کیونکہ وہ بڑا ظالم ہے اور پہلے اسی پر سزا واجب ہوگی[(۲)]۔

ب- نکاح سے متعلق حقوق کا حاصل کرنا:

۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ نکاح، لعان، ایلاء اور طلاق سے متعلق حقوق کو بلا طریقہ قضا مجبور کر کے اور نقصان پہنچا کر حاصل کرنا جائز نہیں، کیونکہ یہ سب امور انتہائی پر خطر ہیں، لہذا ان کو ثابت کرنے اور وصول کرنے میں احتیاط ضروری ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ان کے اسباب کی تحقیق کے لئے غور وفکر اور اجتہاد کی ضرورت ہے، اور یہ سب چیزیں حاکم کے ساتھ خاص ہیں[(۳)]۔

ج- وہ حقوق جن کا حاصل کرنا فتنہ کا سبب ہو:

۶- فقہاء کی رائے ہے کہ جب کسی حق کا حاصل کرنا ایسے فتنے اور

(۱) تفسیر القرطبی ۲/ ۳۳۸۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۱۹۲۔

(۳) تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۳-۱۲۴، شرح المحلی علی المنہاج وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۳۴۔

خرابی کا سبب ہو جائے جو حق کے ضائع ہونے سے بڑی ہو تو اس حق کو قضاء کے بغیر حاصل کرنا جائز نہیں۔ مثلاً کسی عضو یا سامان یا اس جیسی چیزوں کا فاسد ہو جانا، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جو شخص غصب کی ہوئی چیز یا خریدی ہوئی یا موروثی چیز کے حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے اور از خود اس کو حاصل کرنے سے یہ خوف ہو کہ اس کو سرقہ کے جرم میں ملوث کر دیا جائے گا، تو ضروری ہے کہ وہ قاضی کے پاس مقدمہ دائر کئے بغیر نہ لے[(۱)]۔

بعض فقہاء شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ حاکم کے پاس مرافعہ کئے بغیر حق کو وصول کرنا جائز نہیں، اگر اس میں مسلمان کو خوف زدہ کرنا اور وحشت میں ڈالنا متحقق ہوتا ہو، لہذا جب کوئی امانت کسی کے پاس رکھی ہوئی ہو تو مستحق امانت کے لئے اس کو لے لینا جائز نہیں، کیونکہ ایسی صورت میں امانت دار کو ضیاع امانت کے گمان کی وجہ سے خوف زدہ کرنا لازم آئے گا[(۲)]۔

د- معمولی قرضوں کو وصول کرنا:

۷- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ بغیر قضاء قاضی کے قرضوں کو وصول کرنا جائز نہیں، بشرطیکہ مدیون اس کو ادا کرنے والا ہو، ادائیگی میں کوتاہی کرنے والا نہ ہو[(۳)]، اور اس کی تفصیل عنقریب آ جائے گی۔

دوم- جن چیزوں میں حق کی وصولیابی مشروع ہے:

فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حق کو وصول کرنا مشروع ہے، اور مندرجہ ذیل مقامات میں قاضی کے پاس مرافعہ ضروری نہیں۔

(۱) تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۳، منح الجلیل ۴/ ۳۲۱، الوجیز فی فقہ مذہب الإمام الشافعی ۲/ ۲۶۰، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۸۸، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۴۰۰، کشاف القناع ۶/ ۳۵۷۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۲ طبع الحلبی۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۲۔

الف-عین مستحق کو قبول کرنا:

۸-عین مستحق کو وصول کرنا بلا قضاء قاضی کے جائز ہے، مثلاً غصب کی ہوئی چیز، چنانچہ فقہاء نے اس کو غاصب سے زبردستی واپس لے لینے کو جائز قرار دیا ہے [۱]، اور اسی کے مثل ہر عین مستحق ہے خواہ استحقاق کا کوئی سبب ہو تو مستحق کے لئے قضاء قاضی کے بغیر اس کو لے لینا جائز ہے تو جو شخص اپنا وہ سامان بعینہ پائے جس کو اس نے خریدا ہے یا اس کا وہ وارث ہوا ہے، یا اس کے لئے اس کی وصیت کی گئی ہے، تو اس کے لئے اس کو لے لینا جائز ہے، اور حاکم کے پاس مرافعہ کرنا ضروری نہیں ہے [۲]۔

بعض حنفیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ کرایہ دار اگر ایک سال کے بعد غائب ہوجائے اور چابی کرایہ پر دینے والے کو حوالہ نہ کرے، تو اس کے لئے جائز ہے کہ دوسری چابی بنا کر کرائے پر دیئے ہوئے عین کو کھولے، اور اس میں سکونت اختیار کرے، یا جس کو وہ چاہے اس کو کرایہ دے دے، اور گھریلو سامان کسی گوشے میں صاحب سامان کے آنے کے وقت تک ڈالے رکھے، اور قاضی کی اجازت پر کھولنا موقوف نہ ہوگا [۳]۔

اسی طرح فقہاء شافعیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ آدمی کے لئے اپنے مستحق منافع کو حاکم کی اجازت کے بغیر وصول کر لینا جائز ہے، تو انہوں نے کرایہ پر لینے والے کے لئے اور اس شخص کے لئے کہ جس

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۹۰، تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۳، منح الجلیل ۴/ ۳۲۱، الوجیز للغزالی ۲/ ۲۶۰، المنہاج وشرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۳۵، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۸۷-۲۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۲، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۴۰۰، کشاف القناع ۴/ ۲۱۱، غایۃ المنتہی ۳/ ۴۶۳۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۱۹۲، قرۃ عیون الأخیار ۱/ ۳۸۰، تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۳، منح الجلیل ۴/ ۳۲۱، المنہاج وشرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۳۵، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۸۷-۲۸۸۔

(۳) البحر الرائق ۷/ ۱۹۲۔

کے واسطے وقف کیا گیا ہے، اور اس شخص کے لئے کہ جس کے واسطے منفعت کی وصیت کی گئی ہے، ان منافع کو حاصل کرنے کے لئے ان اعیان کو لے لینا جائز قرار دیا ہے کہ جس کے ساتھ ان کے منافع متعلق ہیں، اور اس سلسلہ میں دعوی اور قضا کی ضرورت نہیں ہے [۱]۔

اعیان مستحقہ کو بلا قضاء قاضی کے وصول کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ فتنہ انگیزی اور حق کے ضائع ہونے والی خرابی سے بڑی خرابی کا سبب نہ بن جائے، اور بعض فقہاء شافعیہ نے اس کے لئے ایک دوسری شرط کا اضافہ فرمایا ہے، وہ یہ ہے کہ عین مستحق کے ساتھ کسی دوسرے شخص کا حق متعلق نہ ہو، اور یہ اس طرح کہ ایک شخص نے کسی دوسرے شخص سے ایک ایسے عین کو خریدا جس کو اس نے اجرت پر، یا رہن کے طور پر دے رکھا تھا، تو اس شرط کی بنا پر اس کے لئے اس کو زبردستی لینا جائز نہ ہوگا، کیونکہ بائع کے علاوہ کا حق اس سے متعلق ہے [۲]۔

مگر ان میں سے بعض نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، انہوں نے اس کے لینے کو جائز قرار دیا ہے اگرچہ اس کے ساتھ کسی دوسرے شخص کا حق متعلق ہو [۳]۔

ب-بیوی اور اولاد کا نفقہ وصول کرنا:

۹-بیوی کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنے شوہر کے مال سے اس کی اجازت کے بغیر اور حاکم کی اجازت کے بغیر اتنی مقدار لے لے جو اس کو اور اس کی اس اولاد کے لئے کافی ہو سکے جو اسی شخص سے ہے [۴]،

(۱) تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۸۷، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۲، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۴۰۰۔

(۲) شرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۳۵، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۰۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۸۷-۲۸۸۔

(۴) تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۵، شرح النووی علی صحیح مسلم ۲/ ۷-۸، المہذب ۲/ ۱۹۳، المغنی ۹/ ۲۳۷، القواعد لابن رجب رص ۱۷-۳۱-۳۲، کشاف

اور یہ اس لئے ہے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ عتبہ کی بیٹی ہندہ یعنی ابوسفیان کی بیوی رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی، پھر اس نے کہا: اے اللہ کے رسول ابوسفیان بخیل آدمی ہیں، مجھے اتنا خرچ نہیں دیتے ہیں جو مجھے اور میرے بیٹوں کو کافی ہو سکے، مگر وہ مال جو ان کے علم کے بغیر میں لے لیتی ہوں، تو اس سلسلے میں میرے اوپر کوئی گناہ ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"خذی من ماله بالمعروف مايكفيك و يكفی بنيک"**(۱) (دستور کے مطابق اس کے مال سے اتنی مقدار لے لو جو تم کو اور تیرے بیٹے کو کافی ہو جائے)، تو نبی ﷺ نے اس کو اپنا نفقہ اور اپنے بچے کا نفقہ شوہر کے مال سے لینے کا حق مقرر فرما دیا(۲)۔

سوم- وہ حقوق جن کی وصولیابی کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے:

۱۰- ان حقوق کی وصولی کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے جو ذمہ میں مرتب ہوں، بعض فقہاء نے اس کو جائز اور بعض نے ناجائز کہا ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے بلا دعوی اور بغیر فیصلہ کے حقوق کو وصول کرنا چند متعین حالات میں خاص شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیا ہے۔

جبکہ حنابلہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر اس دفعہ حاکم کی اجازت ضروری ہے کہ جب صاحب حق مدیون کی اجازت کے بغیر اپنا حق وصول کرنا چاہے، اور اس قاعدہ سے ان کے نزدیک کچھ استثناءات ہیں۔

ذیل میں اس کی تفصیل ہے۔

حنفیہ کا مذہب:

۱۱- فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کا کسی دوسرے شخص پر کچھ قرض ہو اور وہ اس کی رضامندی سے وصول نہ کر سکتا ہو، تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مدیون کے مال سے اپنے قرض کے بقدر وصول کر لے، بشرطیکہ یہ مال اس کے حق کی جنس سے اور اس کی صفت کے ساتھ ہو، اور اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ مدیون کے دراہم میں سے لے لے اگر اس کا قرض دینار ہو، اور نہ اپنے مدیون کا کوئی سامان لے لے اور نہ اپنے دینار کے بالمقابل اس کے منافع میں سے کوئی منفعت وصول کرے اور اسی طرح اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ ردی کے عوض صحیح کو وصول کرے، بلکہ اس کے مال سے اپنے مال کے مثل لے لے، صفت کے اعتبار سے بھی(۱)۔

اور حنفیہ میں سے ابوبکر رازی کی رائے یہ ہے کہ استحساناً دینار کے عوض درہم لینا جائز ہے۔

ان کے قول کا ظاہر یہ ہے کہ مدیون خواہ انکار کر دیا ہو یا اقرار، اس کے مال سے صاحب حق کو اپنے حق کی جنس کا لینا جائز ہے، چاہے قرض خواہ کے پاس کوئی گواہ ہو یا نہ ہو، اسی طرح اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنا حق وصول کرنے کے لئے دروازہ توڑ کر اور دیوار میں سوراخ کر کے اس تک پہنچے، بشرطیکہ اس جگہ اس کے علاوہ کوئی وسیلہ

= القناع ۴/۲۱۱، غایۃ المنتہی ۳/ ۴۶۳۔

(۱) حدیث: "خذی من ماله بالمعروف مايكفيك و يكفی بنيک" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۰۵) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) صحیح البخاری مع فتح الباری ۱۳/ ۱۴۶، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۲/ ۷، سنن ابی داؤد مع معالم السنن ۳/ ۱۶۶، سنن النسائی ۸/ ۲۴۶-۲۴۷، السنن الکبری ۱۰/ ۱۴۱، إحکام الأحکام لابن دقیق العید ۴/ ۱۶۴۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۱۹۲، قرۃ عیون الأخیار ۱/ ۳۸۰۔

نہ ہواور بذریعہ قضاحق کو وصول کرناممکن نہ ہو[۱]۔

ابن نجیم نے کہا: اگر اپنے مدیون کے مال کو وصول کرنے میں وہ کامیاب ہوجائے اور دونوں کی جنس ایک ہوتو مناسب ہے کہ اپنے حق کے بقدر اس سے لینا اس کے لئے جائز ہو[۲]۔

پھر اگر قرض خواہ اپنے مدیون کے مال سے اپنے حق جنس کے علاوہ سے اس کی اجازت اور قضا کے بغیر وصول کرلے اور وہ اس کے قبضہ میں ضائع ہوجائے تو وہ ضمان رہن کے طور پر اس مال کا ضامن ہوگا جو اس نے وصول کیا ہے[۳]۔

مالکیہ کا مذہب:

۱۲- مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جس شخص کا حق دوسرے پر ہواور وہ اس کی ادائیگی نہ کرتا ہوتو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مدیون کے مال سے اپنے حق کے بقدر وصول کرلے، بشرطیکہ یہ مال اس کے حق کی جنس سے ہو، اوراسی طرح مذہب مالکؒ کے مشہور قول کے مطابق اپنے حق کی جنس کے علاوہ سے بھی وصول کرسکتا ہے[۴]۔

اس جگہ مذہب کے دوسرے اقوال بھی ہیں، اس میں سے ایک یہ ہے کہ قرض خواہ کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مدیون کے مال سے اپنے حق کی جنس کے علاوہ کو لے، اوراس میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے مدیون کے مال میں اپنے حق کے بقدر لے لے خواہ وہ اس کی جنس سے ہو یا غیر جنس سے، بشرطیکہ لینے والے کے پاس وہ مال بطور ودیعت رکھا ہوا نہ ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أد الأمانة إلى من ائتمنک ولا تخن من خانک"[۱] (تم اس کی امانت واپس کردو جس نے تیرے پاس امانت رکھا ہے، اور جس نے تیرے ساتھ خیانت کی ہے اس کے ساتھ تو خیانت نہ کر) منح الجلیل میں یہ ہے کہ یہ قول ضعیف ہے، غیر معتمد ہے، اور معتمد یہ ہے کہ امانت میں سے حق کا وصول کرلینا جائز ہے[۲]۔

مالکیہ نے فرمایا کہ مدیون کے مال سے قاضی کی اجازت کے بغیر وصول حق کے جائز ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ صاحب حق ظاہر شریعت کے مطابق اپنے حق کو وصول کرنے پر قادر نہ ہو، اور یہ اس طرح ہوگا کہ صاحب حق کے پاس کوئی گواہ نہ ہواور جس پر حق ہے وہ اس کا انکار کررہا ہو[۳]۔

صاحب تہذیب الفروق نے یہ اضافہ فرمایا ہے کہ قاضی کے پاس مرافعہ کئے بغیر حق کی وصولی کے جائز ہونے میں یہ قید ہے کہ حق کا ثابت ہونا متفق علیہ ہو، اوراس میں ایسی تعیین ہو کہ اس کے سبب کی اوراس کے مسبب کی مقدار تحقیق میں کسی اجتہاد اور تحری کی ضرورت نہ ہو، اوراس کا وصول کرنا کسی فتنہ اور کسی عداوت کا ذریعہ نہ بنے، اور یہ کہ اس کے نتیجہ میں آبروئی یا عضو کی خرابی نہ ہو[۴]۔

مالکیہ نے اپنے معتمد علیہ مذہب پر مندرجہ ذیل طریقے پر استدلال کیا ہے۔

الف- اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ"[۵] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم

(۱) دیکھئے: سابقہ دونوں حوالے۔
(۲) البحر الرائق ۷/ ۱۹۲، قرۃ عیون الأخیار ۱/ ۳۸۰۔
(۳) دیکھئے: سابقہ دونوں حوالے۔
(۴) الأحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام ص ۷۲، منح الجلیل ۴/ ۳۲۱۔

(۱) حدیث: "أد الأمانة إلى من ائتمنک ولا تخن من خانک" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۰۵) اور ترمذی (۳/ ۵۵۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ترمذی نے فرمایا: حدیث حسن غریب ہے۔
(۲) منح الجلیل ۴/ ۳۲۱۔
(۳) تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۳، منح الجلیل ۴/ ۳۲۱۔
(۴) تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۳۔
(۵) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ جس شخص پر کوئی حق ہو، اور وہ اس کا انکار کرے اور ادا نہ کرے، تو اس نے زیادتی کی ہے، لہذا اس کی اجازت اور عدالت کے فیصلہ کے بغیر حق کو اس کے مال سے لے لینا جائز ہوگا، کیونکہ شارع نے اس کی اجازت دے رکھی ہے۔

ب-ابوسفیان کی بیوی ہندہ والی روایت ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اتنی مقدار لینے کی اس کو اجازت مرحمت فرمادی تھی کہ شوہر کی اجازت اور حاکم کے پاس مرافعہ کے بغیر جو دستور کے مطابق اس کے لئے اور اس کے بیٹے کے لئے کافی ہوسکے لے لے[(۱)]، اور انہوں نے فرمایا کہ یہ نبی علیہ الصلوۃ والسلام کا ایک عام ضابطہ بیان کرنا ہے جو جائز قرار دیتا ہے، یہ کہ ہر صاحب حق کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا حق اپنے مدیون سے حاکم کی اجازت کے بغیر وصول کرلے، بشرطیکہ وہ شخص کہ جس پر قرض ہے اس کی ادائیگی نہ کررہا ہو، کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ہندہ سے جو کچھ فرمایا: وہ بطور فتوی اور بطور قانون سازی کے ارشاد فرمایا تھا بطور قضا نہیں فرمایا تھا[(۲)]۔

ج- رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد گرامی کہ: **"انصر أخاک ظالما أو مظلوما"**[(۳)] (تو اپنے بھائی کی مدد کر خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم) اور ظالم سے حق کا وصول کرنا ہی اس کی مدد کرنا ہے[(۴)]۔

شافعیہ کا مذہب:

۱۳- شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ جس شخص کا کسی دوسرے پر کوئی حق ہوتا ہے اب وہ حق یا تو عین ہوگا یا دین، دین یا تو ایسے شخص پر ہو جو ادائیگی سے گریز نہ کررہا ہو یا کررہا ہو، اور اسی طرح دین یا تو اقرار کرنے والے پر ہوگا یا انکار کرنے والے پر، اور پھر یہ کہ قرض خواہ کے پاس کوئی گواہ ہوگا یا نہیں ہوگا، اس میں مندرجہ ذیل طریقے پر تفصیل ہے۔

اول-شئ مستحق جب عین ہو:

۱۴- شافعیہ نے فرمایا کہ کوئی شخص کسی عین کا مستحق ہوجائے جو زیادتی کرنے والے کے قبضہ میں ہو، تو اس کے لئے اور اس کے ولی کے لئے (بشرطیکہ وہ پوری اہلیت رکھنے والا نہ ہو) جائز ہے، قاضی کے پاس مرافعہ کئے بغیر اور اس شخص کی جانکاری کے بغیر کہ جس کے قبضہ میں وہ ہے، عین مستحق کو وصول کرلے، یہ ضرورت کے پیش نظر ہے بشرطیکہ اس کے وصول کرلینے سے کسی فتنہ یا کسی نقصان کا خطرہ نہ ہو، ورنہ تو وہ قاضی یا اس جیسے شخص کے پاس مقدمہ دائر کرے، کہ جس کو حقوق کے لازم کرنے کا اختیار ہو، جیسے محتسب اور امیر، بالخصوص جبکہ اس کو یہ معلوم ہو کہ اس کا حق اسی شخص کے پاس ادا ہوسکتا ہے۔

دوم- جب شئ مستحق بصورت دین ایسے شخص پر ہو جو ادائیگی دین سے گریزاں نہ ہو:

۱۵- شافعیہ نے کہا: اگر حق ایسا دین ہو جو فوری واجب الادا ہو اور ایسے شخص پر ہو جو ادائیگی سے گریز نہ کررہا ہو، تو وہ اس سے اس کا مطالبہ کرے گا، تاکہ وہ اس چیز کو ادا کرے جو اس پر ہے، اور مدیون سے کوئی چیز لینا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس کو ادا کرنے میں اختیار ہے

---

(۱) حدیث: "ہند زوجہ ابی سفیان" کی تخریج فقرہ نمبر ۹ پر گذر چکی ہے۔

(۲) الأحکام للقرافی رص ۷۲۔

(۳) حدیث: "انصر أخاک ظالما أو مظلوما" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۹۸) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۸) نے حضرت انسؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اور دیکھئے: موارد الظمآن رص ۴۵۷، حلیۃ العلماء ۳/ ۹۴۔

(۴) تفسیر القرطبی رص ۳۰۷، طبع الشعب۔

کہ جس کسی مال سے وہ چاہے ادا کردے، تو قرض خواہ کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اس کے ایک معین مال کو زبردستی وصول کرلے، اور اگر وہ اس کو لے لے تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا، بلکہ اس کا لوٹانا اس پر لازم ہوگا، اگر وہ شئی اس کے پاس ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

سوم- جب شئی مستحق انکار کرنے والے پر لازم ہو اور کوئی ثبوت نہ ہو:

۱۶- شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ کوئی شخص دین کا انکار کرنے والے پر دین کا مستحق ہو اور مستحق کے پاس دین کا ثبوت نہ ہو، تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مدیون کے مال سے اپنے حق کی جنس کو لے لے، یا اس شخص کے مال سے لے لے کہ جس پر حق ہے اگر وہ اس کو تنہا لینے میں کامیاب ہوجائے کیوں کہ وہ اس طریقہ کے بغیر اس سے لینے سے عاجز ہے، اسی طرح اگر اس کے حق کی جنس نہ ہو تو راجح مذہب کے مطابق اس کی غیر جنس کو لینا بھی جائز ہے، اور یہ ضرورت کی وجہ سے ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ ممنوع ہے، کیونکہ اس کا مالک ہونا ممکن نہیں ہے۔

چہارم- جب شئی مستحق اقرار کے باوجود نہ دینے والے پر ہو یا منکر پر ہو اور اس کے پاس اس کا کوئی ثبوت ہو:

۱۷- شافعیہ نے فرمایا کہ اگر شئی مستحق ایسے شخص پر دین ہو جو اقرار کرنے والا اور ادائیگی سے گریز کرنے والا ہو یا منکر پر ہو، اور قرض خواہ کے پاس اس پر کوئی ثبوت ہو، تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ تنہا اپنا حق لے لے اس دین کی جنس سے اگر وہ اس کو پائے، اور اگر اس کو نہ پائے اس کی غیر جنس سے دونوں میں اصح مذہب یہی ہے۔

اور ایک قول ہے کہ دونوں صورتوں میں قاضی کے پاس مقدمہ دائر کرے، جیسے کہ اگر اس کو مطالبہ کرکے اور فیصلہ کراکر حق کا وصول کرنا ممکن ہو۔

پنجم- جب شئی مستحق اللہ تعالیٰ کا دین ہو:

۱۸- شافعیہ نے فرمایا کہ جب شئی مستحق اللہ تعالیٰ کا قرض ہو، مثلاً زکاۃ جب اس کا مالک اس کی ادائیگی سے گریز کرے، اور مستحق مالک کے مال سے اس کی جنس کو لینے میں کامیاب ہوجائے تو بھی اس کا لینا جائز نہیں۔

ششم- شئی مستحق تک پہنچنے کے لئے دروازہ وغیرہ توڑنا:

۱۹- شافعیہ نے فرمایا کہ جس صورت میں مستحق شخص کے لئے قاضی کے پاس مرافعہ کئے بغیر لینا جائز ہوتا ہے، اس وقت اس کے لئے ایسے دروازے کو توڑنا اور دیوار میں سوراخ کرنا جائز ہے، اگر اس کے بغیر شئی مستحق تک پہنچنا ناممکن ہو، کیونکہ جو شخص کسی چیز کا مستحق ہو وہ اس چیز تک پہنچنے کا بھی مستحق ہے، اور اس سلسلہ میں جو اس نے فوت کردیا ہے اس کا وہ ضامن نہ ہوگا، جیسے کہ کوئی شخص حملہ آور کو اس کے سامان کو تباہ کئے بغیر دفع کرنے پر قادر نہ ہو تو وہ اس کو اگر تباہ کردے تو ضامن نہ ہوگا، اور انہوں نے مزید کہا ہے کہ اس کا محل وہ ہے کہ جب دین کے لئے محفوظ ہو اور رہن رکھا ہوا نہ ہو، اس لئے کہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے، اور یہ کہ وہ افلاس کی وجہ سے محجور علیہ (تصرف سے روکا ہوا) نہ ہو، اور یہ کہ اس کے ساتھ غیر کا حق متعلق نہ ہو، اور ان میں سے بعض نے توڑنے کے جواز کو مقید کیا ہے، اس

طرح کہ وہ کسی اور کو وکیل نہ بنائے تو اگر وہ ایسا کرے گا تو وہ ضامن ہوگا۔

ہفتم - صاحب حق جو وصول کرنے میں کامیاب ہوجائے اس کا وہ مالک ہوجائے گا:

۲۰ - شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مستحق شخص نے اپنے حق کے وصول کرنے میں کامیاب ہوتے ہوئے جو کچھ لیا ہے، اگر وہ حق کی جنس سے ہو تو اپنے حق کے بدل کے طور پر اس کا وہ مالک ہوجائے گا، اور جو مال جنس حق کے علاوہ سے لیا گیا ہو یا اس کی صفت سے اعلی صفت والا ہو، تو ضرورت کے پیش نظر وہ اس کو فروخت کردے، اور ایک قول ہے کہ قاضی کے پاس اس کا لے جانا واجب ہے تا کہ وہ اس کو فروخت کردے، کیونکہ وہ اپنے لئے غیر کے مال میں تصرف نہیں کرسکتا، اور انہوں نے کہا ہے کہ لیا ہوا مال اس کے پاس ضمان کے ساتھ ہوگا، یہ اصح قول ہے اگر اس کے مالک ہونے اور فروخت کرنے سے قبل ہلاک ہوجائے۔

اور شافعیہ نے فرمایا کہ اگر شیٔ مستحق کو اپنے حق کے بقدر لینا ممکن ہو تو اس سے زیادہ نہ لے، اس لئے کہ اس سے مقصود حاصل ہوجائے گا تو اگر زیادہ لے گا تو زائد کا وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے لے کر تعدی کیا ہے اور اگر وہ اس کے لئے ممکن نہ ہو بایں طور کہ وہ اپنے حق سے زیادہ قیمت والا مال لئے بغیر کامیاب نہیں ہوسکتا ہے، تو لے گا اور زائد کا وہ ضامن نہ ہوگا، پھر اگر صرف اپنے حق کے بقدر کا فروخت کرنا مشکل ہوجائے تو پورے کو فروخت کردے گا، اور اس کی قیمت سے اپنے حق کے بقدر لے گا اور جو زیادہ ہو اس کو اپنے مدیون کے پاس لوٹا دے گا، اور اگر مشکل نہ ہو تو اپنے حق کے بقدر فروخت کردے اور زائد کو واپس کردے۔

ہشتم - مدیون کے مدیون کا مال حاصل کرلینا:

۲۱ - شافعیہ نے فرمایا کہ مستحق کو اپنے مدیون کے مدیون کا مال لینا چند شرطوں کے ساتھ جائز ہے، یہ کہ وہ مدیون کے مال کو حاصل نہ کرسکتا ہو، اور یہ کہ مدیون کا مدیون انکار کررہا ہو، یا نہ دے رہا ہو، اور یہ کہ مستحق شخص مدیون کو یہ بتادے کہ اس نے اپنا حق اس کے مدیون کے مال سے وصول کرلیا ہے اور مدیون کے مدیون کو بھی بتادے [1]۔

حنابلہ کا مذہب:

۲۲ - حنابلہ کی رائے (جیسا کہ ابن قدامہ نے فرمایا) یہ ہے: جب کسی شخص کا کسی دوسرے شخص پر کوئی حق ہو اور وہ اس کا اقرار کرنے والا اور اس کو دینے والا ہو، تو اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ اس کے مال سے کچھ بھی لے، مگر وہ چیز جو وہ دے، تو اگر وہ اس کی اجازت کے بغیر اس کے مال میں سے کچھ لے تو اس کو واپس کرنا ضروری ہوگا، خواہ اس کے حق کے بقدر ہو، کیونکہ اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ دوسرے کے مال کا اس کی اجازت کے بغیر بلا ضرورت مالک بن جائے اگرچہ وہ اس کے حق کی جنس سے ہو، اس لئے کہ بسا اوقات ایک انسان کو اپنے عین مال سے بعض خاص مقصد ہوتا ہے، تو اگر وہ اس کو ہلاک کردے یا اس کے پاس ہلاک ہوجائے تو وہ اس کے ذمہ میں دین ہوجائے گا، اور اسی کے جنس سے جو اس کے ذمہ میں ثابت ہے وہ مذہب کے قیاس کے مطابق ایک دوسرے کا بدلہ ہوجائے گا، اور اگر وہ کسی ایسے امر کی وجہ سے ادا نہ کررہا ہو جس سے ادا نہ کرنا مباح ہو جیسے (ایک مقررہ مدت کے لئے) ادھار ہونا اور تنگ دست ہونا، تو اس کے لئے اس کے مال سے کچھ بھی لینا جائز نہ ہوگا، اور اگر کچھ لے

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۱، ۴۶۴۔

لے گا تو اگر وہ باقی ہو تو اس کو، اور اگر وہ ہلاک ہو چکا ہو تو اس کے عوض کو واپس کرنا ضروری ہوگا، اور اس جگہ ایک دوسرے کا بدل ہونا ممکن نہیں، کیونکہ جس دین کا وہ مستحق ہے اس کو وصول کرنا اس کے لئے فی الحال جائز نہیں، اور اگر بلا وجہ وہ اس کی ادائیگی سے رک رہا ہو اور وہ اس کو حاکم یا بادشاہ کے توسط سے وصول کرنے پر قادر ہو تو بھی اس کے بغیر لینا جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ اپنے حق کے وصول کرنے پر ایسے شخص کے ذریعہ قادر ہے جو اس کے قائم مقام ہوسکتا ہے، تو یہ مشابہ ہو گیا اس صورت کے کہ وہ اس کے وصول کرنے پر اپنے وکیل کے ذریعہ قادر ہو اگر وہ خود اس سے وصول کرنے پر قادر نہ ہو، کیونکہ وہ اس کا منکر ہے، اور اس کے پاس اس کا کوئی گواہ بھی نہیں ہے، یا اس وجہ سے کہ وہ عدالت میں پیش ہونے کو آمادہ نہیں، اور اس کے لئے اس کو مجبور کرنا بھی ممکن نہیں، یا اس طرح کی اور کوئی بات، تو مذہب مشہور یہ ہے کہ اس کو اپنے حق کے بقدر لینا جائز نہیں ہے، اور ابن عقیل نے فرمایا: ہمارے محدث اصحاب نے وصول کرنے کے جائز ہونے کے لئے مذہب میں ایک قول ہندہ کی حدیث سے ثابت فرمایا ہے کہ نبی ﷺ نے ان سے فرمایا: "**خذي مايكفيك وولدك بالمعروف**"[1]۔

اور ابوالخطاب نے فرمایا کہ ہمارے لئے لینے کا جواز ثابت ہوتا ہے، تو اگر وہ چیز کہ جس کو لینا ممکن ہے اس کے حق کی جنس سے ہو، تو اپنے حق کے بقدر لے لے، اور اس کی جنس کے علاوہ ہو تو اس کی قیمت لگانے میں غور وفکر اور اجتہاد کرے۔

ابن قدامہ نے فرمایا: ہمارے لئے نبی ﷺ کا یہ ارشاد گرامی ہے: "**أد الأمانة إلى من ائتمنك و لاتخن من خانك**"[2]

(یعنی صاحب امانت کو امانت واپس کردو اور جس نے تیرے ساتھ خیانت کی ہے تو اس کے ساتھ خیانت مت کر) اور جب وہ اس کے مال سے اس کی لاعلمی میں اپنے حق کے بقدر لے گا تو اس کے ساتھ خیانت کرے گا، تو وہ حدیث کے عموم میں شامل ہوجائے گا، اور نبی ﷺ نے فرمایا: "**لا يحل مال امرىء مسلم إلا عن طيب نفس منه**"[1] (کسی مسلمان آدمی کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں ہے)، اور اس وجہ سے کہ اگر وہ اپنے حق کی جنس کے علاوہ سے لے گا تو یہ رضامندی کے بغیر معاوضہ ہوگا، اور اگر اپنے حق کی جنس سے لے گا تو اس کے لئے اپنے حق کو متعین کرنے کا اپنے ساتھی کی رضامندی کے بغیر کوئی حق نہیں ہے، کیونکہ متعین کرنا تو اس کا کام ہے[2]۔

اور احمد نے جائز قرار دیا ہے، ان کی ایک روایت یہ ہے کہ مہمان کے لئے اپنے اس میزبان کے مال سے جو اس کی میزبانی نہ کرے اپنی میزبانی کے بقدر مال لینا جائز ہے، اس لئے کہ لینے کا سبب ظاہر ہے، اور جب سبب ظاہر ہو تو لینے والے کو خیانت کی طرف منسوب نہ کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ: ہم نے کہا اے اللہ کے رسول آپ ہمیں بھیجتے ہیں تو ہم ایسے لوگوں کے مہمان بنتے ہیں جو ہماری میزبانی نہیں کرتے، تو آپ کیا فرماتے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے ہم سے فرمایا: "**إن نزلتم بقوم فأمروا لكم بما ينبغي للضيف فاقبلوا، فإن لم يفعلوا**

---

(۱) حدیث: "خذي مايكفيك وولدك بالمعروف" کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "أد الأمانة إلى من ائتمنك......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۲ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "لا يحل مال امرىء مسلم إلا عن طيب نفس منه" کی روایت احمد (۵/۴۲۵) اور بیہقی (۶/۱۰۰) نے حضرت ابوحمید الساعدیؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۳/۴۶) میں فرمایا کہ ابوحمید کی حدیث باب کی تمام حدیثوں میں اصح ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/۳۲۵-۳۲۷۔

فخذوا منهم حق الضيف الذی ینبغی لھم"[۱] (اگرتم مہمان بنو کسی قوم کے، پھر وہ تمہارے لئے کسی چیز کی تیاری کا حکم دیں، جو مہمان کے لئے مناسب ہو تو تم اس کو قبول کرو، اور اگر وہ ایسا نہ کریں تو تم اس مہمانی کا حق ان سے لے لو جوان کے لئے مناسب ہو)۔

حنابلہ کی ایک جماعت نے کہا کہ اگر سبب ظاہر ہو تو بھی بلا اجازت لینا جائز نہیں، اس لئے کہ اس پر ثبوت پیش کرنا ممکن ہے، بخلاف اس کے کہ وہ اس پر مخفی ہو، کیونکہ اس وقت چھپکے سے لئے بغیر اس کے حق کا وصول ہونا مشکل ہے[۲]۔

(۱) حدیث:"إن نزلتم بقوم فأمروا لکم بما ینبغی للضیف......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۳۲) اور مسلم (۳/ ۱۳۵۳) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔

(۲) القواعد والفوائد الأصولیہ رص ۳۰۹، القواعد لابن رجب رص ۳۱۔

ظل

تعریف:

۱- لغت میں: ظل، ضح (سورج یا اس کی روشنی) کی ضد ہے، فیومی نے کہا کہ ہر وہ شئ جس پر سورج ہو، پھر وہ اس سے ڈھل جائے وہ ظل ہے، اور اسی کے مثل وہ ہے جو "اللسان" میں ہے، اور بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ: سورج کے شعاع کی روشنی جب کسی مانع کی بنا پر آپ سے چھپ جائے تو وہ ظل ہے[۱]۔

اصطلاح میں: شربینی نے کہا کہ ظل درحقیقت پردہ ہے، اور اسی سے "أنا فی ظل فلان" (میں فلاں کے زیر سایہ ہوں) ہے، اور "ظل اللیل" رات کی تاریکی، اور یہ زوال سے قبل اور اس کے بعد سب کو شامل ہے[۲]، ابن عابدین نے اسی کے مثل فرمایا ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- فئ:

۲- فئ کے معنی لوٹنا ہے، اور زوال سے غروب تک کے سایہ پر اس کا

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۲۔

(۳) ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۲۴۰۔

اطلاق ہوتا ہے[۱]، اور فئ کو تابع بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ سورج کے تابع ہوتا ہے[۲]۔

بعض لوگوں نے ظل اور فئ کے درمیان اس طرح فرق بیان کیا ہے کہ ہر وہ شئ جس پر سورج ہو، پھر وہ اس سے ڈھل جائے تو وہ ظل اور فئ ہے، اور جس پر سورج نہ ہو وہ ظل ہے[۳]، ابو ہلال العسکری نے ''الفروق'' میں جو ذکر کیا ہے اس کے یہ قریب ہے، بایں طور کہ ظل رات و دن دونوں میں ہوتا ہے اور فئ صرف دن میں ہوتا ہے[۴]۔

ایک قول ہے ظل صبح میں اور فئ شام میں ہوتی ہے[۵]۔

فقہاء نے ان دونوں کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ ظل زوال سے قبل اور زوال کے بعد کو شامل ہے، جبکہ فئ زوال کے بعد کے ساتھ خاص ہے[۶]۔

ب-زوال:

۳- لغت میں زوال کا معنی ہٹانا ہے اور فقہی اصطلاح میں سورج کا آسمان کے بیچ سے ڈھل جانا، سایہ کی کمی کے رک جانے کے ذریعہ اس کو پہچانا جاسکتا ہے، لہذا جب سایہ بڑھنے لگے تو اس کا مطلب ہے کہ سورج ڈھل چکا ہے[۷]، تو اس بنا پر زوال ظل اور فئ کے دراز ہونے کا سبب ہوگا۔

(۱) المصباح المنیر، ابن عابدین ۱/ ۲۴۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۲۔
(۲) الفروق فی اللغۃ لأبی ہلال العسکری۔
(۳) المصباح المنیر مادہ: ''ظلل''۔
(۴) الفروق لابی ہلال العسکری۔
(۵) لسان العرب: ''ظلل''۔
(۶) ابن عابدین ۱/ ۲۴۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۲۔
(۷) ابن عابدین ۱/ ۲۳۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۷۱۔

اجمالی حکم:

اول-ظل اور اوقات نماز:

۴- زوال شمس کے ساتھ ظہر کی نماز کا وقت شروع ہوجانے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، ہاں! ظہر کے آخری وقت اور عصر کے اول وقت میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ظہر کا آخری وقت سایۂ زوال کے علاوہ ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہونے تک ہے، اور عصر کا اول وقت بھی یہی ہے[۱]۔

امام ابوحنیفہ کا مشہور قول یہ ہے کہ ظہر کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب ہر چیز کا سایہ اس کے سایۂ زوال کے علاوہ دو مثل ہوجائے، اسی طرح عصر کا وقت سایہ کی اسی مقدار سے شروع ہوتا ہے[۲]۔

موضوع کی تفصیل اصطلاح: ''اوقات الصلاۃ'' (فقرہ/ ۸، ۹) میں ہے۔

دوم-سایہ میں پیشاب و پاخانہ کرنا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے ایسے سایہ میں پیشاب و پاخانہ کرنا جائز نہیں جہاں سے لوگ نفع اٹھاتے ہوں[۳]، یہ اس لئے کہ حضرت معاذؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"اتقوا الملاعن الثلاثة: البراز فی الموارد، وقارعة**

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۹۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲، مواہب الجلیل ۱/ ۳۸۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۷۵-۳۷۷۔
(۲) البدائع ۱/ ۱۲۳، الہدایہ مع فتح القدیر ۱/ ۱۹۲۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۲۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۰۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۶۵۔

الطريق، و الظل"[1] (باعث لعنت تین چیزوں سے بچو، گھاٹ، اونچا راستہ پر اور سایہ میں پاخانہ کرنے سے)، ایک دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**اتقوا اللعانین، قالوا وما اللعانان یا رسول الله؟ قال: الذی یتخلی فی طریق الناس أو فی ظلهم**"[2] (لعنت کرنے والی دو چیزوں سے بچو، صحابہ نے کہا: اے اللہ کے رسول! دو لعنت کرنے والی چیزیں کیا ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ یہ ہے کہ لوگوں کے راستہ اور ان کے سائے میں پاخانہ کرے)۔

فقہاء کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ یہ نہی کراہت کی وجہ سے ہے، اور دسوقی نے حرمت کو واضح کہا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ گھاٹ، راستہ، سایہ اور اس کے ملحقات میں پاخانہ کرنا حرام ہے[3]۔

اسی کے مثل شربینی نے بحوالہ مجموع نووی کے کلام سے نقل کیا ہے کہ احادیث صحیحہ اور مسلمانوں کی ایذا رسانی کی وجہ سے وہ حرام ہے[4]۔

اور گرمی میں سایہ کے ساتھ جاڑے میں بھی وہ جگہ ملحق ہے جہاں لوگ اکٹھا ہوتے ہوں، جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے[5]۔

ابن عابدین نے فرمایا کہ اس کو اس قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہے کہ لوگوں کا اکٹھا ہونا حرام یا مکروہ شئ پر نہ ہو[1]۔

سوم-محرم شخص کا سایہ حاصل کرنا:

٦ - محرم کا ایسی چیز کے ذریعہ سایہ حاصل کرنا جو اس کے چہرہ کو نہ چھوئے، اس کے جواز میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسے دیوار اور چھت سے بنی ہوئی عمارت، قبہ اور خیمہ وغیرہ، جیسے کجاوہ، تو اس کے نکلے ہوئے سائے سے سایہ حاصل کرنا جائز ہے، جس طرح دیوار سے سایہ حاصل کرنا جائز ہے خواہ سواری سے اتر کر ہو یا چلتے ہوئے ہو، اور خواہ اس کے ایک کنارے پر ہو یا اس کے نیچے ہو، یہ جمہور کی رائے ہے۔

اگر وہ چیز جس سے سایہ حاصل کیا جاتا ہے ایسے اصل میں ثابت ہو جو اس کے تابع ہے تو اس سے سایہ حاصل کرنے کا جواز فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، اور جائز ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت جابرؓ کی ہے، چنانچہ انہوں نے نبی ﷺ کے حج کی حدیث میں فرمایا: "**وأمر بقبة من شعر فضربت له بنمرة، حتی أتی عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها، حتی إذا زاغت الشمس**"[2] (اور بال کا ایک خیمہ بنانے کا حکم دیا، تو آپ ﷺ کے لئے نمرہ میں بنایا گیا، تو جب عرفہ میں تشریف لائے تو نمرہ میں خیمہ بنا ہوا پایا، تو آپ وہاں اتر گئے، یہاں تک کہ جب سورج ڈھل گیا...)۔

---

(۱) حدیث معاذؓ: "اتقوا الملاعن الثلاث......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۹) اور حاکم (۱/ ۱۶۷) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے "المورد" راستہ، "قارعۃ الطریق"، اونچا راستہ اور ایک قول ہے: وہ راستہ کا بیچ ہے، اور ایک قول ہے: اس میں سے جو اونچا ہو۔

(۲) حدیث: "اتقوا اللعانین؟ قالوا: وما اللعانان" کی روایت مسلم (۱/ ۲۲۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۰۷۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۔

(۵) ابن عابدین ۱/ ۲۲۹، الدسوقی ۱/ ۱۰۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۲۹۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۸، ابن عابدین ۲/ ۱۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۶-۵۷۔
حدیث: "وأمر بقبة من شعر فضربت له بنمرة......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۹) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

لیکن اگر جس سے سایہ حاصل کیا جا رہا ہے ایسے اصل میں ثابت نہ ہو جو اس کے تابع ہو تو اس میں اختلاف اور کچھ تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''احرام''، فقرہ/ ۶۳ میں دیکھا جا سکتا ہے۔

چہارم- دھوپ اور سایہ کے درمیان بیٹھنا:

۷- دھوپ اور سایہ کے درمیان بیٹھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: ''**نهى أن يجلس بين الضح و الظل و قال: مجلس الشيطان**''[۱] (نبی علیہ السلام نے دھوپ اور سایہ کے درمیان بیٹھنے سے منع فرمایا ہے، اور فرمایا کہ یہ شیطان کے بیٹھنے کی جگہ ہے)، ابن منصور نے ابو عبد اللہ سے کہا، کیا دھوپ اور سایہ کے درمیان بیٹھنا مکروہ ہے، فرمایا یہ مکروہ ہے، کیا اس سے روکا نہیں گیا ہے۔

اسحاق ابن راہویہ نے فرمایا: نبی علیہ السلام سے اس کے متعلق روکنا ثابت ہے۔

سعید نے فرمایا کہ ہم سے سفیان نے بیان کیا، انہوں نے اسماعیل بن ابی خالد سے، انہوں نے قیس ابن ابو حازم سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''**رأى رسول الله ﷺ أبي في الشمس فأمره أن يتحول إلى الظل**'' (رسول اللہ علیہ السلام نے میرے والد کو دھوپ میں دیکھا تو سایہ میں چلے آنے کا حکم فرمایا)۔

قیس کی ایک روایت ہے، انہوں نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ وہ اس وقت تشریف لائے جب نبی علیہ السلام خطبہ دے رہے تھے، تو وہ دھوپ ہی میں کھڑے ہو گئے، تو آپ علیہ السلام نے ان کو حکم دیا تو وہ سایہ میں آ گئے)[۲]۔

---

(۱) حدیث: ''**نهى أن يجلس بين الضح و الظل**'' کی روایت احمد بن حنبل (۳/ ۴۱۳، ۴۱۴) نے کی ہے، بوصیری نے الزوائد (۲/ ۲۵۱) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۳/ ۱۶۰ طبع اول المنار۔

ظلم

تعریف:

۱- لغت میں ظلم کی حقیقت: ''**وضع الشيء في غير موضعه**'' (کسی چیز کو اس کی جگہ کے علاوہ جگہ میں رکھنا) ہے، زیادتی کرنا، حد سے آگے بڑھ جانا اور درمیان سے ہٹ جانا، پھر اس کا استعمال بڑھتا گیا یہاں تک کہ ہر زیادتی کا نام ظلم رکھ دیا گیا[۱]۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بغی:

۲- لغت میں بغی کے بعض معانی یہ ہیں: ظلم، فساد اور لوگوں پر دست

حدیث قیس بن ابی حازم: ''**رأى رسول الله ﷺ أبي في الشمس**'' ابن مفلح نے الآداب الشرعیہ (۳/ ۱۶۰) میں اس کو سعید ابن منصور کی جانب منسوب کیا ہے، اسحاق ابن راہویہ سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: نبی علیہ السلام سے اس میں ممانعت صحیح طور پر ثابت ہے، اور قیس کی روایت ان کے والد سے یہ ہے کہ وہ تشریف لائے جبکہ رسول اللہ علیہ السلام خطبہ دے رہے تھے اس کی روایت ابو داؤد (۵/ ۱۶۳) نے کی ہے اور ابن مفلح نے الآداب الشرعیہ (۳/ ۱۶۰) میں اس کی اسناد کو عمدہ قرار دیا ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر اور جمہرۃ اللغہ مادہ: ''ظلم''۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۳۳۔

درازی کرنا، اوراس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

ب-اکراہ:

۳- لغت میں اکراہ ''کرہ'' سے مشتق ہے، یہ ضمہ کے ساتھ ہے، جس کا معنی زبردستی غالب آجانا ہے، یا ''الکرہ'' (فتحہ کے ساتھ) سے مشتق ہے، مشقت کے معنی میں، اور "أكرهته علی الأمر إکراها" (یعنی میں نے اس کو زبردستی اس پر آمادہ کیا) [۲]۔

فقہاء نے اس کی تعریف کی ہے کہ یہ ایک ایسا فعل ہے جس کو انسان کسی غیر کے ساتھ اس طرح کرتا ہے کہ اس کی رضامندی ختم ہوجاتی ہے یا اس کا اختیار جاتا رہتا ہے، دیکھئے: ''اِکراہ'' فقرہ ۹۸۔

ظلم اور اکراہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ اکراہ ظلم کی ایک ایسی صورت ہے جو ناحق ہو [۳]۔

شرعی حکم:

۴-ظلم حرام ہے، اس کی حرمت پر قرآن، حدیث اوراجماع دلالت کرتے ہیں۔

قرآن سے اس کی دلیل اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: **"إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَ ظَلَمُوْا لَمْ يَكُنِ اللّٰهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيْقًا. إِلاَّ طَرِيْقَ جَهَنَّمَ خَالِدِيْنَ فِيْهَا أَبَدًا وَ كَانَ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْراً"** [۴] (یقیناً جن لوگوں نے کفر کیا، اورظلم کیا اللہ ایسا نہیں کہ انہیں بخش دے اور نہ یہ کہ انہیں کوئی راستہ دکھائے، بجز راہ جہنم کے، اس میں وہ پڑے رہیں گے ہمیشہ ہمیش کو اوراللہ کے نزدیک یہ آسان ہے)۔

دوسری جگہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"وَلاَ تَرْكَنُوْا إِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لاَ تُنْصَرُوْنَ"** [۱] (اوران لوگوں کی طرف مت مائل ہو جو ظالم ہیں (اپنے حق میں) ورنہ تمہیں بھی (دوزخ کی) آگ چھوجائے گی اور (اس وقت) اللہ کے سوا کوئی تمہارا رفیق نہ ہوگا، پھر تمہاری مدد بھی نہ کی جائے گی)۔

حدیث سے اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوذرؓ نے نبی ﷺ سے وہ حدیث نقل فرمائی ہے جو اللہ تعالی کی جانب سے ہے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے: **"یا عبادی إنی حرمت الظلم علی نفسی وجعلته بینکم محرما فلا تظالموا......"** [۲] (اللہ تعالی فرماتے ہیں، اے میرے بندو! میں نے اپنے اوپر ظلم کو حرام کرلیا ہے، اوراس کو تمہارے درمیان بھی حرام قرار دیا ہے، توتم ایک دوسرے پر ظلم نہ کرو......)۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"من کانت له مظلمة لأخیه من عرضه أو شی ء فلیتحلله منه الیوم قبل أن لایکون دینار و لادرهم، إن کان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، و إن لم تکن له حسنات أخذ من سیئات صاحبه فحمل علیه"** [۳] (جس شخص کی کوئی زیادتی اس کے بھائی پر ہو اس کی آبرو میں یا کسی چیز میں، تو اسے اس کو آج ہی اس سے چھٹکارہ حاصل کرلینا

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''بغی''، الموسوعۃ الفقہیہ ''بغاۃ'' ۸/ ۱۳۰۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) الفروق لأبی ہلال العسکری/ ۱۹۲۔
(۴) سورۂ نساء/ ۱۶۸-۱۶۹۔

(۱) سورۂ ہود/ ۱۱۳۔
(۲) حدیث: "قال اللّٰه: یا عبادی إنی حرمت الظلم علی نفسی......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۹۴) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔
(۳) حدیث: "من کانت له مظلمة لاخیه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۰۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

چاہئے، قبل اس کے کہ اس کے پاس نہ کوئی درہم ہو اور نہ کوئی دینار، اگر اس کا کوئی اچھا عمل ہوگا تو وہ اس سے زیادتی کے بقدر لے لیا جائے گا، اور اگر اس کی کوئی نیکی نہ ہو تو اس کے ساتھی کے گناہ کو لے کر اس پر ڈال دیا جائے گا)۔

ظلم کے حرام ہونے پر فقہاء کا اجماع ہوگیا ہے، ابن جوزی نے فرمایا کہ ظلم دو گناہوں پر مشتمل ہے، غیر کے مال کو ناحق لینا اور مخالفت کر کے رب سے مقابلہ کرنا، دوسرے کی بہ نسبت اس میں گناہ زیادہ ہے، کیونکہ بیشتر یہ ایسے ہی شخص پر واقع ہوتا ہے جو بدلہ لینے کی طاقت نہیں رکھتے، اور ظلم تو قلب کی تاریکی سے پیدا ہوتا ہے، کیونکہ اگر وہ ہدایت کے نور سے روشن ہوتا تو وہ عبرت حاصل کر لیتا، تو متقی لوگ جب اس روشنی کے ذریعہ کوشش کرتے ہیں جو انہیں تقوی کے سبب حاصل ہوا ہے، تو وہ ظالم کی زیادتی کی تاریکی سے محفوظ ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ اس کا ظلم ان کا کچھ نہیں بگاڑتا [۱]۔

جمعہ اور جماعت چھوڑنے میں ظلم کا اثر:

۵- فقہاء نے ظالم کے خوف کو ان اعذار میں سے قرار دیا ہے جن کی وجہ سے نماز جمعہ اور جماعت ترک کرنا مباح ہوجاتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے لئے ظالم سے امن ہونا شرط ہے، تو جس شخص کو اپنی ذات پر یا اپنی آبرو پر، یا اپنے مال پر یا دوسرے کے اس مال پر، کہ جس سے دفاع کرنا اس پر لازم ہو یا اپنے دین پر خوف ہو، مثلاً اس کو کسی شخص کے قتل کے الزام کا خطرہ ہو یا اس کے مارنے کے الزام کا، یا ایسے حق کی وجہ سے گرفتار کئے جانے کا خطرہ ہو، کہ جس کی ادائیگی کی گنجائش نہ ہو، کیونکہ تنگدست کو قید کرنا ظلم ہے، لہذا جس شخص کا یہ

(۱) فتح الباری ۵/۱۰۰۔

حال ہو تو اس کو جمعہ اور جماعت سے پیچھے رہ جانے میں معذور سمجھا جائے گا۔

اور جس شخص سے کسی حق کا مطالبہ ہو اور وہ اس کو ادا نہ کر کے ظلم کر رہا ہو، تو اس کا کوئی عذر نہیں، بلکہ اس کو جمعہ میں حاضر ہونا ضروری ہے، اور اس پر حق کا ادا کرنا لازم ہے، جس شخص نے کسی جنایت کا ارتکاب کیا جس کی وجہ سے اس پر حد لازم ہوگئی تو اس کا بھی کوئی عذر نہیں [۱]۔

حاجیوں سے زبردستی مال لینا:

۶- بعض فقہاء نے راستہ کا مامون ہونا وجوب حج کے لئے شرط قرار دیا ہے، دوسرے حضرات نے اس کو ادائیگی کے لئے شرط قرار دیا ہے، نفس وجوب کے لئے نہیں۔

(اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اَمن'' فقرہ/ ۹ اور ''حج''، فقرہ/ ۲۱)۔

گھات میں لگے رہنے والے کو بذریعہ مال دفع کرنے کے وجوب میں اختلاف ہے، اور اس کا اثر وجوب حج کی شرط یعنی راستہ کے امن کے پائے جانے میں اس اعتبار سے ہے کہ حاجیوں کا مال لینے، یا اس کی جان پر زیادتی کرنے، یا اس کو رشوت یا ٹیکس یا چنگی ادا کرنے پر آمادہ کرنے کے لئے اس کے گھات میں لگنا ظلم ہے، جو اس شرط کے پائے جانے سے مانع ہے۔

تو حنفیہ کا معتمد مذہب اور مالکیہ کا اظہر مذہب، شافعیہ کا قول معتمد اور حنابلہ کا مذہب صحیح کے بالمقابل مذہب یہ ہے کہ اگر گھات میں لگنے

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۷۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۴۸، الزرقانی شرح خلیل ۲/ ۶۷، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۲۷-۲۶۸، کشاف القناع ۱/ ۴۹۵-۴۹۶، ۲/ ۲۳۔

والا رشوت یا ٹیکس یا چنگی کے ذریعہ دفع ہوجائے تو وجوب ساقط نہ ہوگا، یہ فی الجملہ ہے، اور ان میں سے ہر ایک کے مذہب میں کچھ تفصیل ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر شر رشوت کے ذریعہ دفع ہوسکتی ہے تو ادائیگی حج کا وجوب ساقط نہ ہوگا، لہذا اس طرح امن کی شرط ثابت ہوجائے گی، اور گناہ تو لینے والے پر ہوگا دینے والے پر نہیں، کیونکہ دینے والا اپنی جان یا اپنے مال سے نقصان کو دور کرنے کے لئے دینے پر مجبور ہے، جیسے کہ وہ اپنے ذمہ سے فرض کو ساقط کرنے کے لئے مجبور ہے۔

مالکیہ کے نزدیک امن طریق کی شرط سے وہ ظالم مستثنیٰ ہے جو حاجیوں سے ٹیکس وصول کرتا ہے، کیونکہ حج کا وجوب ٹیکس لینے کی بنا پر دو شرط کے ساتھ ساقط نہیں ہوتا۔

اول: وہ عہد شکنی نہ کرے، دوم: وہ ٹیکس اتنا کم ہو کہ جو برباد نہ کر سکے۔

ٹیکس وصول کرنے والوں کو دینے کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ باجماع امت آدمی کے لئے جائز ہے کہ وہ مال دے کر ایسے شخص سے اپنی عزت کی حفاظت کرے جو اس کی بے حرمتی کرتا ہو، اور انہوں نے کہا کہ ہر وہ مال جس کو دے کر آدمی اپنی عزت کی حفاظت کرے وہ صدقہ ہے، اسی طرح اپنا دین اس شخص سے خریدنا چاہیئے جو اس کو روکے خواہ وہ ظالم ہو، جیسے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا کہ میں تمہیں وضو اور نماز کے لئے نہیں چھوڑ سکتا تاآنکہ کچھ عوض لے لوں، تو اس کے لئے اس شخص کو کچھ دینا ضروری ہے۔

مذہب مالکیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ حاجیوں سے ظالم کا مال وصول کرنے کی دو صورتوں میں وجوب حج ساقط ہوجائے گا، اول: اتنا کم مال لے جو برباد کرنے والا نہ ہو لیکن عہد شکنی کرے۔

دوم: وہ اتنا زیادہ مال لے کہ وہ اس کو تباہ کردے، خواہ وہ عہد شکنی کرے یا نہ کرے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ گھات میں لگنے والے کو اگر امام یا اس کا نائب دفع کردیتا ہے، تو پھر وجوب حج ساقط نہ ہوگا، بخلاف اجنبی کے کہ اس میں احسان مندی ہوتی ہے۔

اسی طرح اگر گھات میں لگے رہنے والے کو مال دینا حاجی کے لئے ہی یقینی ہو تو وجوب ساقط ہوجائے گا، خواہ وہ مال تھوڑا ہی کیوں نہ ہو، بشرطیکہ اس گھات میں لگنے والوں کے علاوہ اور کوئی دوسرا راستہ بھی نہ ہو، اور اس کے لئے اس گھات میں لگنے والے کو مال دینا مکروہ ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے اس کو لوگوں کے ساتھ چھیڑ چھاڑ کرنے میں مزید تحریض پیدا ہوجائے گی، خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر۔

یہ کراہت احرام باندھنے سے قبل ہے، کیونکہ اس وقت اس کو ارتکاب رسوائی کی کوئی ضرورت نہیں ہے، ہاں احرام کے بعد مکروہ نہ ہوگا، کیونکہ یہ صورت لڑائی کرنے اور احرام کھولنے سے آسان ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حاجی کو حج کے لئے جانا ضروری ہے خواہ وہ اپنی ذات سے ظالم کو رشوت، یا ٹیکس یا چنگی دے کر دفع کرنے پر مجبور ہو، بشرطیکہ یہ اتنا کم ہو جو اس کے مال کو تباہ نہ کر سکے، کیونکہ یہ ایک ایسا تاوان ہے جس کی ادائیگی پر حج کا امکان موقوف ہے، جیسے پانی کی قیمت اور جانوروں کا چارہ، اور بشرطیکہ جس شخص کو مال دیا جارہا ہے اس کی فریب کاری سے امن ہوجائے۔

تباہ نہ کرنے اور عہد شکنی وفریب کاری نہ کرنے کی شرط لگانے میں حنابلہ کا مذہب مالکیہ کے مذہب سے متفق ہے۔

حنفیہ کا دوسرا قول، مالکیہ کا اظہر کے بالمقابل مذہب اور حنابلہ کا مذہب صحیح یہ ہے کہ گھات میں بیٹھے ظالم شخص کو مال دینا جائز نہیں، اور ظلم وزیادتی کو اپنی جان اور اپنے مال سے دفع کرنے کے لئے اگر

حاجی کو مجبور کردیا جائے، تو پھر حج کے لئے جانا اور حج کا واجب ہونا سب ساقط ہوجائے گا، اور یہ اس وجہ سے کہ امن کی جو شرط ہے وہ نہیں ہے، اور اس وجہ سے کہ عبادت معصیت کا سبب نہ بن جائے اور مال دے کر گنہ گار ہوجائے، کیونکہ اس نے اپنے آپ پر مال دینا لازم کرلیا ہے، اور اس وجہ سے کہ ظلم کو دفع کرنے کے لئے جو مال وہ دے گا وہ نقصان ہی ہے، تو اس سلسلہ میں جو کچھ اس سے لیا جائے گا وہ مثلی قیمت اور مثلی اجرت سے زیادہ دینے کی طرح ہوگا۔

اور اس میں کم اور زیادہ رشوت سب برابر ہے[(۱)]۔

بیویوں کے درمیان باری مقرر کرنے میں ظلم:

۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ شب باشی کرنے میں بیویوں کے درمیان برابری کرنا واجب ہے، اور جب شوہر اس طرح زیادتی کرے کہ اپنی کسی ایک بیوی کی باری مقرر نہ کرے، یا ان میں سے ایک کے لئے بہ نسبت دوسری کے زیادہ مقرر کردے، تو قضاء قاضی کے لازم ہونے میں اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''قسم بین الزوجات'' دیکھی جائے۔

ظالم کا امانت کو زبردستی چھین لینا:

۸- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ امانت دار سے کوئی ظالم امانت کو زبردستی چھین لے تو وہ ضامن نہ ہوگا، تفصیل کے لئے اصطلاح ''ضمان''، ''غصب'' اور ''ودیعۃ'' دیکھی جائے۔

جو مال زبردستی مقرر کیا گیا ہو اس کو ادا کرنے سے باز رہنا:

۹- حنفیہ کا اس مسئلہ کے متعلق کوئی واضح بیان نہ مل سکا، مگر ان کے کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر امام لوگوں پر ایسا مال مقرر کردے کہ جس پر ظلم ہونے میں کوئی شبہ نہ ہو تو ان پر اس کو ادا کرنا واجب نہیں ہوگا۔

کمال ابن ہمام نے فرمایا کہ جو شخص لڑائی کرنے پر قادر ہو اس پر امام سے مل کر قتال کرنا واجب ہوگا، اِلا یہ کہ جن لوگوں کے ساتھ امام قتال کررہا ہے وہ لوگ اپنے قتال کا جواز بیان کردیں، جیسے یہ کہ امام نے ان پر یا کسی اور پر ایسا ظلم کیا ہے جس میں کوئی شبہ نہیں، بلکہ ایسی صورت میں ان لوگوں کی مدد کرنا واجب ہوگا، تاکہ ان لوگوں کو انصاف ملے اور امام اپنی زیادتی سے باز آجائے، برخلاف اس کے کہ ظلم ہونے میں شبہ ہو، مثلاً کچھ ایسے ٹیکس کو لاگو کرنا کہ جس کے وصول کرنے کا امام کو اختیار ہو اور کوئی ایسا ضرر لاحق کرنا کہ اس سے بڑا ضرر دور کیا جائے[(۱)]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ امام یا اس کا نائب اگر لوگوں کو زیادتی کرتے ہوئے کسی مال کے دینے کا مکلّف کرے، اور وہ اس کو دینے سے رک جائیں، لہٰذا انہیں میں سے بنانی نے واضح کیا ہے کہ ابن عرفہ نے بغاوت کی جو تعریف کی ہے اس کا تقاضا ہے کہ یہ لوگ باغی ہیں، اس لئے کہ امام نے ان کو کسی معصیت کا حکم نہیں دیا ہے، گرچہ ان سے لڑنا امام پر حرام ہے، کیونکہ وہ ظالم ہے۔

خلیل نے باغی کی جو تعریف کی ہے اس کا تقاضا ہے کہ وہ باغی نہیں

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۴، بدائع الصنائع ۳/ ۲۱۳، فتح القدیر ۲/ ۳۲۸، مواہب الجلیل ۲/ ۴۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۴۰، ۲۴۲، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۸۸، المغنی ۳/ ۲۱۸، الإنصاف ۳/ ۴۰۷، کشاف القناع ۲/ ۳۹۲۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۱۱۔

ہیں، اس لئے کہ انہوں نے نہ کسی حق کو روکا اور نہ امام کو معزول کرنے کا ارادہ کیا[1]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ان کو جس مال کا بطور ظلم مکلّف کرے وہ مال ان پر لازم نہ ہوگا، لہذا ان کا ادا نہ کرنا بغاوت قرار نہیں پائے گا، مگر جب اس کے نہ دینے پر اس کے مطالبہ سے بڑا کوئی ضرر اور نقصان مرتب ہو رہا ہو تو ایسی صورت میں وہ ادا کرنا لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ اگر کسی شخص کو امام ایسے حرام یا مکروہ کے ارتکاب پر مجبور کرے جو متفق علیہ ہو یا جس کو مجبور کررہا ہو صرف اس کے نزدیک حرام یا مکروہ ہو، تو اس کے مرتکب پر کوئی گناہ نہیں ہوگا، اور اگر خرابی اس چیز سے کمتر ہو کہ جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے تو مخالفت ممنوع ہوگی۔

اور اس حالت میں مال کی ادائیگی کے واجب ہونے پر ابوداؤد کی یہ حدیث دلالت کرتی ہے: "**سيأتيكم ركيب مبغضون، فإن جاء وكم فرحبوا بهم و خلوا بينهم و بين مايبتغون، فإن عدلوا فلأنفسهم، و إن ظلموا فعليها، وأرضوهم فإن تمام زكاتكم رضاهم، وليدعوالكم**"[2] (عنقریب آئیں گے تمہارے پاس کچھ سوار جن سے نفرت کی جارہی ہوگی، تو اگر وہ تمہارے پاس آئیں تو تم انہیں مرحبا کہو، اور ان کے اور ان کی مطلوبہ شئ کے درمیان راستہ چھوڑ دو، تو اگر وہ انصاف سے کام لیں گے تو وہ ان کے لئے بہتر ہوگا، اور اگر وہ زیادتی کریں تو نقصان انہیں پر پڑے گا، اور انہیں تم خوش کردو، کیونکہ تمھارے زکاۃ کی تکمیل ان کی خوشی ہے اور تمہارے لئے ان کا دعا کرنا ہے)، اس سے معلوم ہوتا

(۱) الزرقانی شرح مختصر خلیل مع حاشیۃ البنانی ۸ / ۶۰۔

(۲) حدیث: "سيأتيكم ركيب مبغضون......" کی روایت ابوداؤد (۲ / ۲۴۵) نے حضرت جابر بن عتیکؓ سے کی ہے اور ذہبی نے میزان الاعتدال (۱ / ۳۶۶) میں اس کے ایک راوی کے ضعف کو ذکر کیا ہے۔

ہے کہ ان کو دینا، ان سے جھگڑا نہ کرنا، اور ان سے اپنی زبانوں کو روکنا واجب ہے[1]۔

حاکم کو اس کی زیادتی کے سبب معزول کرنا:

۱۰ - فقہاء کا مذہب ہے کہ امام کو ظلم وزیادتی کی وجہ سے معزول نہیں کیا جائے گا، اس کے متعلق ان کا کچھ اختلاف اور کچھ تفصیل ہے جس کو اصطلاح "الامامۃ الکبری" فقرہ / ۱۲، ۲۳، اور اصطلاح "عزل" میں دیکھا جاسکتا ہے۔

مقتول کے شہید ہونے میں بطور ظلم قتل کئے جانے کا اثر:

۱۱ - فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ظلم کی وجہ سے قتل کئے گئے شخص پر شہید ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس سے مراد کفار کے ساتھ معرکہ آرائی میں شہید ہونے والے کے علاوہ شخص ہے، اور بطور ظلم قتل کئے جانے کی صورتوں میں سے چند یہ ہیں: چوروں، باغیوں اور ڈاکوؤں کا قتل کیا ہوا، یا وہ شخص جو اپنی ذات یا اپنے مال یا اپنے خون یا اپنے دین یا اپنے اہل وعیال یا عام مسلمان یا ذمیوں سے دفاع کرتے ہوئے قتل کیا جائے، یا وہ ظلم کو دفاع کرتے ہوئے قتل کیا جائے یا وہ شخص جو ناحق قید کیا جائے اور قید خانہ میں مرجائے۔

اور اس کے شہید دنیا وآخرت یا صرف شہید آخرت ہونے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، تو جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو شخص ظلماً قتل کیا جائے وہ صرف شہید آخرت ہوگا، اس کے لئے آخرت میں ثواب کے اعتبار سے کفار کے ساتھ معرکہ کرتے ہوئے شہید ہونے والے کا حکم ہوگا، اور دنیا میں اس کے لئے شہید کا حکم نہیں ہوگا، لہذا اس

(۱) حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب بشرح تحریر تنقیح اللباب ۲ / ۳۹۸ طبع البابی الحلبی۔

کو غسل بھی دیا جائے گا اور نماز جنازہ بھی اس کی پڑھی جائے گی [۱]۔

حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ جو شخص بطور ظلم قتل کر دیا جائے وہ شہید ہوگا اس کا حکم معرکہ آرائی کرتے ہوئے شہید ہونے والے کا ہوگا، لہذا نہ اس کو غسل دیا جائے گا اور نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ سعید ابن زیدؓ کا قول ہے کہ میں نے نبی ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: ''**من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهوشهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد**'' [۲] (جو شخص اپنے مال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، جو اپنے دین کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، جو اپنی جان کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، جو شخص اپنے اہل کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے)۔

اور اس وجہ سے بھی کہ یہ ناحق قتل کئے گئے ہیں تو ان کے مشابہ ہو گئے جن کو کفار نے قتل کر دیا ہو [۳]۔

قصاص واجب کرنے میں بطور ظلم قتل کئے جانے کا اثر:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بطور ظلم کسی مومن کو قتل کرنا گناہ کبیرہ ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ظلم وزیادتی کے ساتھ جان بوجھ کر قتل کرنا قصاص کا سبب ہے، کسی حق کی وجہ سے قتل کرنا اور بغیر غلطی کے شبہ کی بنیاد پر قتل کرنا فقہاء نے ظلم سے خارج مانا ہے۔

قصاص کے صحیح ہونے کے لئے فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ مقتول معصوم ہو، اس کا خون محفوظ ہو، تا کہ ظلم پورے طور پر ثابت ہوجائے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا'' [۱] (اور جو کوئی ناحق قتل کیا جائے) یعنی ایسے سبب کے بغیر جو موجب قتل ہو، اور اس لئے بھی کہ قصاص تو صرف محفوظ خون کی حفاظت کے لئے ہی مشروع ہوا ہے، اور ان جسموں کو ہلاک ہونے سے روکنا ہے جس کا باقی رہنا مطلوب ہے، لہذا کسی حربی کو قتل اور توبہ سے قبل کسی مرتد کو اور کسی شادی شدہ زانی شخص کو اور کسی لڑائی کرنے والے ڈاکو کو جس کا قتل ضروری ہو گیا ہو، اور اس تارک صلوۃ کو جس کو امام نے اس کا حکم دیا ہو قتل کرنے سے نہ قصاص واجب ہوگا نہ دیت اور نہ کفارہ [۲]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح: ''قصاص'' دیکھی جائے۔

ظلم کو اللہ تعالی کی طرف منسوب کرنا اور مرتد ہونے میں اس کا اثر:

۱۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ظلم کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کرنا مرتد ہونے کا حکم لگانے کے لئے ایک سبب ہے، تو اگر کوئی شخص ایک دوسرے شخص سے کہے کہ نماز نہ چھوڑو، کیونکہ اللہ تعالی تجھ سے اس کا مواخذہ فرمائے گا، تو کہے کہ میرے اس مرض اور تکلیف کے باوجود اگر اللہ تعالی مواخذہ فرمائیں گے تو وہ مجھ پر ظلم کریں گے، تو یہ شخص مرتد ہوجائے گا۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۸-۶۱۱، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۷، المدونہ ۱/ ۱۸۴، کشاف القناع ۲/ ۱۰۰، الإنصاف ۲/ ۵۰۱-۵۰۲-۵۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۰۔

(۲) حدیث: ''من قتل دون ماله فهو شهيد......'' کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۲۸، ۱۲۹) اور ترمذی (۴/ ۳۰) نے حضرت سعید بن زیدؓ سے کی ہے اور الفاظ ترمذی کے ہیں اور ترمذی نے فرمایا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۱۰۰، الإنصاف ۱/ ۵۰۱-۵۰۲-۵۰۳۔

(۱) سورۂ اسراء/ ۳۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۳۵، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲-۵، کشاف القناع ۵/ ۵۲۱، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۲۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۷، الخرشی علی خلیل ۸/ ۵، البحر الرائق ۸/ ۳۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۲۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ردۃ'' فقرہ/ ۱۴۔

ظلم کی شکایت کرنے کے لئے غیبت کرنا:

۱۴ - بلاضرورت غیبت جائز نہیں، اور جو شخص حاکم اور قاضی وغیرہ کے پاس انصاف کے لئے غیبت کرے کہ جس کو ولایت یا قدرت حاصل ہو اور اس کو ظالم سے انصاف دلائے، تو وہ یوں کہے کہ فلاں نے مجھ پر ظلم کیا ہے، یا فلاں نے میرے ساتھ ایسا کیا ہے تو یہ جائز ہوگا۔

اللہ تعالی کا فرمان ہے: **''لاَ يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ''** [۱] (اللہ کسی کی ظاہر طور پر برائی کرنے کو (کسی کے لئے بھی) پسند نہیں کرتے سوائے مظلوم کے)۔

غیبت کو مباح کرنے والی ایک ضرورت استفتاء ہے، بایں طور کہ وہ مفتی سے کہے کہ فلاں شخص نے مجھ پر ایسا ایسا ظلم کیا ہے، اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کا کیا طریقہ ہے، اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ یوں کہے کہ آپ کیا فرماتے ہیں، اس شخص کے متعلق جو اپنے باپ یا اپنے لڑکا یا کسی آدمی پر ایسا ایسا ظلم کرے، البتہ اس قدر تفصیل بیان کرنا مباح ہے، کیونکہ بسا اوقات تعیین کی وجہ سے مفتی کو وہ باتیں معلوم ہوجاتی ہیں جو مبہم ہونے کی صورت میں نہیں معلوم ہوسکتی ہیں [۲]، اور ایک متفق علیہ حدیث میں آیا ہے کہ ہند بن عتبہؓ نے نبی ﷺ سے کہا: **''إن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم، فقال: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف''** [۳] (ابو سفیان ایک بخیل آدمی ہیں اور مجھے اتنا نہیں دیتے کہ جو میرے اور میرے بیٹے کے لئے کافی ہوسکے، مگر وہ مال جو ان کی لاعلمی میں میں اس سے لے لیتی ہوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: دستور کے مطابق تو اتنا لے لے جو تجھے اور تیرے بیٹے کے لئے کافی ہوسکے)۔

دیکھئے: اصطلاح ''غیبۃ''۔

ظالم کے لئے بددعا کرنا:

۱۵ - مظلوم کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے ظلم کی تکلیف کے بقدر ظالم کے لئے بددعاء کرے، اور جس نے اس کو گالی دی یا اس کا مال کفر کی وجہ سے لے لیا ہو، تو اس کے لئے بددعاء کرنا جائز نہیں، کیونکہ ظلم کی تکلیف جو واجب کرتی ہے اس سے یہ بڑھا ہوا ہے، اور اگر کسی ظالم نے اس پر جھوٹ کا الزام لگایا تو اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ یہ بھی اس کے خلاف افترا پردازی کرے، بلکہ وہ اس شخص کے لئے بددعاء کرے جس نے اس پر بہتان باندھا ہے اپنے او پر افترا پردازی کئے جانے کے بقدر، اور اسی طرح اگر اس کے دین کو اس پر بگاڑ دے تو اس کے دین کو نہ بگاڑے، بلکہ اس کے لئے اللہ تعالی سے بددعاء کرے جس نے اس کے دین کو بگاڑ دیا ہے، یہ تو برابری کا تقاضا ہے مگر اس سے پرہیز کرنا اس سے زیادہ بہتر ہے۔

امام احمدؒ نے فرمایا کہ دعا بدلہ ہے، تو جس نے اس شخص کے لئے بددعا کیا جس نے اس پر ظلم کیا ہے تو اس نے صبر نہیں کیا، وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ اپنے لئے بدلہ وصول کرلے [۱]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۴۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۲ - ۲۶۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۳۔

(۳) حدیث: ''خذی مایکفیک وولدک بالمعروف......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۰۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۸)، نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) مطالب أولی النہی ۴/ ۹۸۔

ارشاد ہے: "من دعا علی من ظلمه فقد انتصر"[1] (جو بد دعاء کرے اس شخص پر جس نے اس پر ظلم کیا ہے تو اس نے اپنا بدلہ یقیناً وصول کرلیا)۔

شافعیہ میں سے علامہ ابن قاسم کا مذہب یہ ہے کہ ظالم کے لئے برے خاتمہ کی بددعاء کرنا جائز ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "دعاء" فقرہ/ ۱۸۔

دفع ظلم کی ولایت:

۱۶ - دفع ظلم کی ولایت حکومت کا ایک فریضہ ہے، اور زبردستی لی گئی چیزوں کو دیکھنا اور ان کو ان کے مالک کے پاس لوٹانے کی ذمہ داری حکومت کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔

ماوردی نے کہا کہ زبردستی لی گئی اشیاء کو دیکھنا یہ ہے کہ ایک دوسرے پر ظلم کرنے والوں کو دھمکا کر آپسی انصاف کے لئے مجبور کیا جائے، اور جھگڑنے والے حضرات کو خوف دلا کر ایک دوسرے کا انکار کرنے سے روکا جائے[3]۔

تو اس ولایت کے عمل میں حکم کا دارومدار بادشاہ کی طاقت اور اس کی قوت پر قائم ہے، اسی وجہ سے ظلم و زبردستی دیکھنے والے شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ بڑی شان والا ہو، خائف کرنے والا ہو، حکم کو نافذ کرنے والا ہو، پاکدامنی اس کی ظاہر ہو، لالچی نہ ہو اور خوب تقوی والا ہو، کیونکہ اس کو اپنی ذمہ داری میں حامیوں کی سطوت اور قاضیوں کی تائید کی ضرورت ہے، اور اگر ان امور پر نظر رکھنے والا ایسا شخص ہو جو امور عامہ کا مالک ہو جیسے وزراء اور امراء، تو اس میں نگرانی کرنے کے لئے مکلّف کئے جانے اور ذمہ داری دینے کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر ان لوگوں میں جن کو تمام نگراں کی ذمہ داری نہ دی گئی تو مکلّف کئے جانے اور ذمہ داری دینے کی ضرورت ہوگی۔

اس ذمہ داری کو بیان کرتے ہوئے ابن خلدون نے کہا کہ ظلم وغیرہ پر نگرانی ایسی ذمہ داری ہے جو شاہی طاقت اور عدالتی انصاف سے مرکب ہے، اس کے لئے بالادستی اور پر ہیبت رعب کی ضرورت ہے جو دو جھگڑنے والے میں سے ظالم کا قلع قمع کردے، اور زیادتی کرنے والے کو روک دے، گویا وہ ایسے احکام نافذ کرے جس کے نافذ کرنے سے قاضی حضرات عاجز ہو گئے ہوں[1]۔

نبی علیہ السلام نے بذات خود مظالم کے امور دیکھے، اور یہ اس گھاٹ سے متعلق پیش آیا جس کے سلسلہ میں زبیر بن عوام سے ایک انصاری کا جھگڑا ہو گیا تھا، تو نبی علیہ السلام نے فرمایا: "**اسق یا زبیر، ثم أرسل الماء إلى جارک، فغضب الأنصاری فقال: یا رسول الله! أن کان ابن عمتک؟ فتلون وجه النبی ﷺ ثم قال: یا زبیر اسق ثم احبس الماء حتی یرجع إلى الجدر**"(۲) (اے زبیر تو سیراب کرلے، پھر پانی کو اپنے پڑوسی کے لئے چھوڑ دے، تو انصاری غصہ ہو گئے، انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول یہ صرف اس وجہ سے کہ وہ آپ کی پھوپھی کا لڑکا ہے، تو نبی علیہ السلام کا روئے انور متغیر ہو گیا، پھر آپ نے فرمایا: اے زبیر! تو

(۱) حدیث: "من دعا علی من ظلمه فقد انتصر" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۵۴) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور ذہبی نے میزان الاعتدال (۴/ ۲۳۴) میں اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کو ذکر کیا ہے۔

(۲) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۲۲۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۷۷۔

(۱) مقدمہ ابن خلدون رص ۲۲۲۔

(۲) حدیث: "اسق یازبیر ثم أرسل الماء إلى جارک......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۹) اور مسلم (۴/ ۱۸۲۹-۱۸۳۰) میں حضرت عروہ بن الزبیرؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

سیراب کرلے، پھر پانی کو روک لے، تا کہ وہ دیواروں کی طرف پھر جائے)۔

آپ ﷺ نے اس سے یہ اس لئے فرمایا تا کہ اس کو آپ ﷺ کے خلاف دلیری کرنے پر ادب سکھایا جائے (۱)۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''ولایۃ المظالم'' دیکھا جائے۔

ظالم کا اکرام اور اس کا تعاون:

۱۷ - اس سے مراد وہ تصرفات ہیں جو ظالم کے اکرام اور ظلم پر اس کے تعاون پر دلالت کرتے ہوں، مثلاً اس کی دعوت قبول کرنا، اس کے ہاتھ کا بوسہ لینا، اس کو رشوت دینا اور ظلم کرنے پر اس کا تعاون کرنا، اس کے احکام کے لئے اصطلاح: ''دعوۃ'' فقرہ/ ۲۷، ''تقبیل'' فقرہ/ ۸، ''رشوۃ'' فقرہ/ ۷، ''اعانۃ'' فقرہ/ ۱۱، اور ''ردء'' فقرہ/ ۴، ۷ دیکھی جاسکتی ہیں۔

(۱) الأحکام السلطانیہ رص ۷۷-۸۰-۸۳، المنہج المسلوک فی سیاسۃ الملوک رص ۵۶۲-۵۷۲، بدائع السلک فی الملک ۱/ ۲۳۲-۲۳۹۔

ظن

تعریف:

۱ - ظن لغت میں: ظَنَّ کا مصدر ہے جو قَتَلَ کے باب سے آتا ہے، یہ یقین کی ضد ہے، لیکن کبھی یقین کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالی کا یہ فرمان ''أَلَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ'' (۱) (جن کو خیال ہے کہ وہ اپنے رب کے روبرو ہونے والے ہیں) اور اس سے ''مظنه'' (ظاء کے کسرہ کے ساتھ) ماخوذ ہے بولا جاتا ہے، یعنی وہ جگہ جہاں سے کسی شی کا علم ہو، اس کی جمع ''مظان'' ہے، ابن فارس کہتے ہیں، ''مظنة الشئ'' اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں سے اس شی کو انس ہو، ''ظنة'' ظاء کے کسرہ کے ساتھ تہمت کے معنی میں ہے (۲)۔

ظن اصطلاح میں (جرجانی کی تعریف کے مطابق) وہ اعتقاد راجح ہے جس میں اس کے برعکس کا بھی احتمال ہو، وہ یقین اور شک دونوں کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، ایک قول ہے کہ ظن، شک کی راجح جانب کا نام ہے (۳)، صاحب کلیات نے ذکر کیا ہے کہ ظن اضداد یعنی دو متضاد معنی میں استعمال ہونے والے الفاظ میں سے ہے، کیونکہ وہ یقین اور شک دونوں کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسے رجاء کا لفظ امید اور خوف دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے، اس

(۱) سورۂ بقرہ/ ۴۶۔
(۲) الصحاح، اللسان، المصباح۔
(۳) التعریفات للجرجانی۔

کے بعد صاحب کلیات کہتے ہیں کہ فقہاء کے نزدیک ظن شک کی قبیل سے ہے، کیونکہ وہ اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ شیٔ کے وجود وعدم کے درمیان تردد ہو، خواہ دونوں یکساں درجہ کے ہوں، یا ایک راجح ہو[1]۔

اسی طرح کی بات ابن نجیم نے کہی ہے[2]۔

ابوالبقاء نے نقل کیا ہے کہ زرکشی نے قرآن میں وارد ہونے والے ظن بمعنی یقین اور ظن بمعنی شک کے درمیان فرق کرنے کے لئے دوضابطے ذکر کئے ہیں:

اول: جہاں ظن مقام مدح میں ہے، اور اس پر ثواب کا وعدہ ہے وہ یقین کے معنی میں ہے، اور جہاں مقام ذم میں ہے اور اس پر عذاب کی دھمکی دی گئی ہے، وہاں شک کے معنی میں ہے۔

دوم: جہاں ظن سے متصل ''اَن'' مخففہ مذکور ہے وہاں شک کے معنی میں ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ''بَلْ ظَنَنْتُمْ اَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُوْلُ وَالْمُؤْمِنُوْنَ اِلٰى اَهْلِيْهِمْ اَبَدًا''[3] (بلکہ تمہارا خیال تو یہ تھا کہ رسول اور مسلمان کبھی بھی اپنے گھر لوٹ کر نہ آئیں گے) اور جس ظن سے متصل ''اِنّ'' مشددہ ہو وہ یقین کے معنی میں ہے، جیسے فرمان الٰہی: ''اِنِّىْ ظَنَنْتُ اَنِّىْ مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ''[4] (مجھے یقین ہے مجھے میرا حساب ضرور ملے گا)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-شک:

۲-شک لغت میں کھٹکنا ہے۔

(۱) الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۳/ ۱۷۴ طبع دمشق، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۲۴ طبع دار الفکر۔

(۲) حاشیۃ الحموی علی الأشباہ والنظائر ۱/ ۱۰۴۔

(۳) سورۂ فتح / ۱۲۔

(۴) سورۂ حاقہ / ۲۰، الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۳/ ۱۶۵ طبع دمشق۔

شک اصطلاح میں دونقیضوں کے درمیان اس طرح تردد ہونا ہے کہ شک کرنے والے کے نزدیک ان میں سے کسی ایک کو دوسری پر ترجیح نہ ہو۔

شک اور ظن کے درمیان تعلق یہ ہے کہ شک وہ ہے جس میں دونوں جانب یکساں ہوں، اور شک کرنے والا دو چیزوں کے درمیان اس طرح کھڑا ہو کہ ان میں سے کسی کی طرف اس کا قلب مائل نہ ہو، اور اگر ایک جانب راجح ہوجائے اور دوسری جانب کا بھی وجود باقی رہے تو ظن ہے، اور اگر دوسری جانب متروک ہوجائے تو وہ ظن غالب ہے جو یقین کے درجہ میں ہے[1]۔

ب-وہم:

۳-وہم لغت میں: قلب کا ایک شیٔ کی طرف اس طرح سبقت کرنا ہے کہ دوسری جانب بھی مراد ہو۔

اصطلاح میں وہم جانب مرجوح کا ادراک کرنا ہے، یعنی وہم ظن کا مقابل ہے[2]۔

ج-یقین:

۴-یقین لغت میں: وہ علم ہے جو فکر واستدلال سے حاصل ہو، اسی لئے علم الٰہی کو یقین نہیں کہہ سکتے۔

یقین اصطلاح میں: کسی شیٔ کے وقوع یا عدم وقوع کا پختہ علم ہے[3]۔

(۱) التعریفات للجرجانی / ۱۱۳ طبع الحلبی۔

(۲) شرح البدخشی ۱/ ۲۵ طبع صبیح۔

(۳) شرح المجلۃ للأتاسی ۱/ ۱۸۔

شرعی حکم:

۵-ظن کی چند قسمیں ہیں: محظور، مامور بہ، مندوب الیہ اور مباح۔

محظور کی ایک صورت یہ ہے کہ اللہ تعالی کے ساتھ بدظنی ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کے ساتھ حسن ظن رکھنا فرض و واجب اور مامور بہ ہے، اور اللہ تعالی سے سوء ظن رکھنا ممنوع اور منہی عنہ ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ: میں نے رسول اللہ ﷺ کی وفات سے تین دن پہلے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ: **"لایموتن أحدکم إلا وھو یحسن الظن باللہ عز وجل"** (۱) (تم میں سے کسی کو موت نہ آئے مگر اس حال میں کہ وہ اللہ عزوجل سے حسن ظن رکھتا ہو)، نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"حسن الظن من حسن العبادۃ"** (۲) (حسن ظن رکھنا حسن عبادت میں سے ہے)۔

ظن محظور جس سے منع کیا گیا ہے اس میں یہ ہے کہ مسلمانوں سے جو بظاہر ثقہ اور صاحب عدالت ہیں بدگمانی رکھی جائے، حضرت صفیہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ اعتکاف میں تھے تو میں رات کو آپ کی زیارت کے لئے حاضر ہوئی، پھر میں نے آپ سے باتیں کیں، پھر میں کھڑی ہوگئی تا کہ لوٹوں تو رسول اللہ ﷺ میرے ساتھ اٹھے، تا کہ میرے ساتھ چلیں، اور اس وقت ان کی رہائش اسامہ بن زید کے مکان میں تھی، اسی دوران انصار میں سے دو آدمیوں کا گذر ہوا، تو جب انہوں نے نبی ﷺ کو دیکھا تو تیزی کے ساتھ گذر گئے، تو نبی ﷺ نے فرمایا: **"علی رسلکما، إنھا صفیۃ بنت حی، فقالا: سبحان اللہ یا رسول اللہ، قال: إن الشیطان یجری من الإنسان مجری الدم، وإنی خشیت أن یقذف فی قلوبکما سوء أو قال: شیئا"** (۱) (ٹھہرو، یہ صفیہ بنت حیی ہیں، تو انہوں نے کہا کہ سبحان اللہ اے اللہ کے رسول، اس پر آپ نے فرمایا بیشک شیطان انسان کی رگوں میں اس طرح دوڑتا ہے جیسے خون، مجھے اندیشہ ہوا کہ مبادا تمہارے دل میں کوئی برائی ڈالدے یا کوئی کھٹک پیدا کردے)۔

پھر ہر وہ ظن جو اس چیز کے بارے میں جس کے علم کا کوئی راستہ ہو اور جس کے علم کا مکلّف بنایا گیا ہو تو وہ ممنوع ہے، اس لئے کہ جب اس کے علم یقینی حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس پر دلیل بھی قائم کردی گئی ہے، پھر دلیل کی پیروی نہ کرنا اور بدگمانی پر جمے رہنا مامور بہ کو ترک کرنا ہوگا۔

ایسے مواقع جہاں یقین تک پہنچانے والی کوئی دلیل نہ ہو، اور انسان کو اس کا مکلّف بنایا گیا ہے کہ وہاں حکم کی تنفیذ کرے تو وہاں غالب ظن پر اکتفاء کرنا اور اسی پر حکم کو نافذ کرنا واجب ہوگا، مثلاً ہمیں جن چیزوں کا حکم دیا گیا ہے ان میں سے اہل عدالت کی شہادت کو قبول کرنا، قبلہ کا تحری کرنا، ہلاک کی ہوئی چیزوں کی قیمت لگانا اور ان جنایتوں کا تاوان مقرر کرنا جس کی تعداد شریعت میں متعین نہیں ہے، تو ایسے مواقع میں اور ان کے نظائر میں ہمیں غالب گمان کے احکام کو نافذ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

ظن مندوب الیہ: یہ ہے کہ مسلمان بھائی کے ساتھ اچھا گمان رکھا جائے، یہ مندوب الیہ ہے اور اس پر ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے، ظن کی یہ

---

(۱) حدیث جابرؓ: "لایموتن أحدکم إلا وھو یحسن الظن......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۰۶) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "حسن الظن من حسن العبادۃ" کی روایت احمد (۲/ ۴۰۷) اور ابوداؤد (۵/ ۲۶۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، لیکن ان کی سند میں ایک راوی ہیں جن کے بارے میں امام ذہبی نے المیزان (۲/ ۲۳۴) میں کہا ہے کہ وہ غیر معروف ہیں۔

(۱) حدیث صفیہؓ: "کان رسول اللہ ﷺ معتکفا فأتیتہ أزورہ لیلا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۳۳۶-۳۳۷) اور مسلم (۴/ ۱۷۱۲) نے کی ہے۔

قسم صرف مندوب ہے واجب نہیں ہے جیسا کہ سوءِ ظن محظور ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں کے درمیان واسطہ موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کو کسی چیز کا ظن ہو تو یہ مندوب ہوگا۔

ظن مباح کی مثال: نماز میں شک کرنے والے کو ظن ہو، ایسے شخص کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ تحری کرے اور ظن غالب پر عمل کرے، ایسی صورت میں ظن غالب پر عمل کرنا مباح ہے، اور اگر ظن سے عدول کر کے یقین پر عمل کرے تو بھی جائز ہے [1]۔

شافعیہ میں سے رملی نے ذکر کیا ہے کہ شریعت میں ظن کی چار قسمیں ہیں، واجب، مندوب، حرام اور مباح، ظن واجب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن رکھے، اور ظن حرام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے بدظنی رکھے، نیز ہر وہ مسلمان جو بظاہر عادل ہے اس سے بدگمانی رکھنا حرام ہے، اور ظن مباح کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص مسلمانوں کے درمیان اس کے لئے مشہور ہے کہ وہ بے حیائی کا اظہار کرتا ہے اور تہمت کے مواقع کے ساتھ اختلاط رکھتا ہے، ایسے شخص سے بدظنی حرام نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اپنے عیوب کا اظہار خود کر رہا ہے، جیسا کہ وہ شخص جو اپنے اوپر پردہ ڈالدے، اس کے ساتھ لوگ حسن ظن رکھتے ہیں، جو برائی کی جگہ جائے گا متہم ہوگا، جو اپنی پردہ دری نہیں کرے گا اس کے ساتھ ہم کو اچھا گمان نہیں ہوسکتا، ظن جائز کی مثال وہ ظن بھی ہے جو قیمت لگانے اور جنایات کے تاوان میں شاہدوں کو لاحق ہوتا ہے اور اس کے جواز پر تمام امت کا اتفاق ہے، اسی طرح خبر واحد سے متعلق جو ظن ہوتا ہے وہ بھی بالاتفاق ظن مباح کی مثال ہے [2]۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۹۹-۵۰۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۴۲۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیۃ الرملی علی، أسنی المطالب ۱/ ۲۹۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۲۱۳ طبع الحلبی۔

ظن پر فیصلہ کرنا:

۶- قرطبی نے لکھا ہے کہ ظن کی دو حالتیں ہیں: ایک حالت یہ ہے کہ کسی دلیل سے ظن کی تقویت ہوتی ہو، ایسی صورت میں اس پر فیصلہ کرنا جائز ہے، شریعت کے اکثر احکام غلبۂ ظن پر مبنی ہیں، جیسے قیاس، خبر واحد، تلف کردہ اشیاء کی قیمت اور جنایات کے تاوان وغیرہ۔

دوسری حالت یہ ہے کہ دل میں کوئی خیال آئے اور اس پر کوئی دلیل نہ ہو، اس طرح کا خیال اور اس کا مقابل دونوں یکساں ہوں گے، اسی کا دوسرا نام شک ہے، لہذا اس پر فیصلہ کرنا درست نہیں ہے، قرآن وحدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ" [1] (اے ایمان والو! بہت سے گمان سے بچو) اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إياكم و الظن، فإن الظن أكذب الحديث" [2] (بدگمانی سے اپنے آپ کو بچاؤ، اس لئے کہ بدگمانی بدترین جھوٹ ہے)۔

نووی اور خطابی کہتے ہیں کہ شریعت کا یہ مقصد نہیں ہے کہ جس ظن پر اکثر احکام کا دار و مدار ہے اس پر عمل کرنا ترک کر دیا جائے، بلکہ مقصد یہ ہے کہ جو ظن، مظنون کو نقصان پہنچائے اس کی تحقیق کی جائے، اسی طرح جو خیالات دل میں بغیر کسی دلیل کے آجاتے ہیں ان کی پیروی نہ کی جائے، اولا جو خیالات دل میں آتے ہیں ان کو دفع کرنا ممکن نہیں ہے، اور غیر ممکن چیز کا انسان مکلف نہیں ہوتا ہے [3]،

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۲، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۶/ ۳۳۲ طبع المصریہ۔

(۲) حدیث: "إياكم و الظن فإن الظن أكذب الحديث" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۸۴) اور مسلم (۴/ ۱۹۸۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۶/ ۱۱۸-۱۱۹۔

اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے: "إن اللّٰہ تجاوز لأمتی ماحدثت به أنفسها"[1] (جو خیالات دل میں آتے ہیں اللہ تعالیٰ نے میری امت سے ان کو درگذر فرمادیا ہے)۔

جب ظن کا غلط ہونا ظاہر ہوجائے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا:

۷- فقہ کا قاعدۂ کلیہ ہے کہ اس ظن کا کوئی اعتبار نہیں ہے جس کی غلطی واضح ہوجائے[2]، اس کا معنی یہ ہے کہ جس ظن کی غلطی ظاہر ہوجائے اس کا نہ کوئی اثر ہوگا نہ اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

شافعیہ کے نزدیک اس اصول پر یہ حکم متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی مکلّف شخص "فرض موسع" (جس کی ادائیگی کے لئے کافی وقت ہے) کے بارے میں یہ ظن قائم کرے کہ وہ آخر تک زندہ نہیں رہے گا، تو وقت اس کے حق میں تنگ ہوجائے گا، اگر وہ اس کو ادا نہ کرے اور زندہ ہے، اور اس کو ادا کرے تو صحیح مسلک کے مطابق یہ ادا ہوگا[3]۔

حنفیہ کے نزدیک اس قاعدہ کلیہ کی فرع وہ ہے جس کو انہوں نے قضاء فوائت کے باب میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی عشاء کی نماز اس کے وقت میں نہ پڑھے، اور فجر کے وقت میں اس کو یہ ظن ہو کہ وقت تنگ ہے، اس لئے وہ فجر کی نماز پڑھ لے، پھر واضح ہو کہ وقت میں گنجائش

(۱) حدیث: "إن اللّٰہ تجاوز لأمتی ماحدثت به أنفسها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۴۸، ۵۴۹) اور مسلم (۱/ ۱۱۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) المنثور ۲/ ۳۵۳ طبع أول، الأشباہ والنظائر لابن نجیم، حاشیۃ الحموی ۱/ ۱۹۳ طبع العامرۃ، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۵۷ طبع العلمیہ۔

(۳) أسنی المطالب ۱/ ۱۱۸-۱۱۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۵۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۵۷ طبع العلمیہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳ طبع الحلبی۔

تھی تو فجر کی نماز باطل ہوجائے گی، اور جب باطل ہوجائے گی تو دیکھا جائے گا کہ اگر وقت میں گنجائش ہو تو عشاء کی نماز پڑھے گا اور پھر فجر کا اعادہ کرے گا، اور اگر وقت میں گنجائش نہ ہو تو صرف فجر کا اعادہ کرے گا[1]۔

اس قاعدہ سے چند مسائل مستثنیٰ ہیں:

۱- اگر کسی کے پیچھے یہ سمجھ کر نماز پڑھے کہ وہ پاک ہے، پھر ظاہر ہو کہ وہ حالت حدث میں تھا، تو ظن غالب پر عمل کرنے کی وجہ سے مقتدی کی نماز صحیح ہوگی۔

۲- اگر تیمّم کرنے والا شخص کسی قافلہ کو دیکھے اور اسے ظن ہو کہ ان کے پاس پانی ہے، تو اس کا تیمّم باطل ہوجائے گا، خواہ ان کے پاس پانی نہ ہو، کیونکہ اس پر طلب کرنا واجب ہوگیا[2]۔

زرکشی نے منثور میں ذکر کیا ہے کہ جو شخص یقین پر قادر ہو اور موقع ومحل ایسا ہو کہ وہاں اس کو یقین پر عمل کرنے کا حکم ہو تو اس کے لئے درست نہیں ہے کہ وہ ظن کو اختیار کرے، جس طرح وہ مجتہد جو نص پر قادر ہو اس کے لئے اجتہاد کرنا درست نہیں ہے، اسی طرح اگر مکۂ مکرمہ میں ہو تو قبلہ کے لئے اجتہاد کرنا درست نہیں ہے، جہاں یقین پر عمل کرنے کی پابندی نہیں ہے وہاں ظن پر عمل کرنا درست ہے، مثلاً پاک اور نجس کپڑے اور برتنوں کے درمیان تحری کرنا حالانکہ اصح قول کے مطابق یقین کے ساتھ پاک پر قدرت ہو، اسی طرح اگر کوئی نماز کا وقت شروع ہونے میں تحری کرے، تو اصح قول پر اس کی نماز جائز ہے اگرچہ اس کو اس کا یقین حاصل کرنے کی قدرت ہو[3]۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم، حاشیۃ الحموی ۱/ ۱۹۳ طبع العامرہ۔

(۲) المنثور ۲/ ۳۵۴ طبع اول، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۵۷ طبع العلمیہ۔

(۳) المنثور ۲/ ۳۵۴-۳۵۵ طبع اول۔

دلائل کے درمیان تعارض اور ترجیح میں ظن کا اثر:

۸- حنفیہ کے علاوہ جمہور علماء اصول کا مذہب ہے کہ ایسی دو دلیلوں کے درمیان تعارض نہیں ہوسکتا جو قطعی اور یقینی ہوں، خواہ وہ دلیلیں عقلی ہوں یا نقلی، اسی طرح دلائل یقینیہ میں ترجیح جائز نہیں ہے [1]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ تعارض کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ دونوں دلیلیں قوت میں یکساں ہوں، نیز تعارض دو قطعی دلیلوں میں بھی ممکن ہے [2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصولی ضمیمہ''۔

جس پانی کے نجس ہونے کا ظن ہو اس کو استعمال کرنا:

۹- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایسے پانی سے وضو کرے جس کے بارے میں ظن غالب ہو کہ وہ نجس ہے، اس کے بعد ظاہر ہوجائے کہ وہ پاک تھا تو اس کا وضو درست ہوگا [3]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر کنوئیں وغیرہ کا پانی متغیر ہوجائے، اور یقین ہو یا ظن کہ تغیر ایسی شئ کی وجہ سے ہے جو اس کے طاہر ومطہر ہونے کو ختم کر دینے والی ہے، کیونکہ زمین نرم ہے، اور نجاست گاہوں سے قریب ہے تو اس پانی کا استعمال درست نہیں ہوگا، اور اگر یقین ہو یا ظن ہو کہ تغیر کسی ایسی چیز کی وجہ سے ہے جو مطہر ہونے کو ختم نہیں کرتی ہے تو پانی پاک رہے گا [4]۔

شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر قلیل پانی میں نجاست گر جائے اور اس میں شک ہوجائے کہ وہ دو قلہ ہے یا نہیں؟ تو صاحب حاوی اور دوسرے حضرات نے حتمی طور پر لکھا ہے کہ وہ نجس ہے، اس لئے کہ نجاست موجود ہے اور امام الحرمین نے اس میں دونوں احتمالات نقل کئے ہیں، اور مختار بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ یقینی طور پر طاہر ہے، اس لئے کہ پانی دراصل پاک ہے، اس لئے کہ ہم کو اس پانی کے نجس ہونے میں شک ہے جس میں نجاست پڑی ہے اور نجاست سے نجس کرنا لازم نہیں آتا [1]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جس پانی کے نجس ہونے کا ظن ہو، اس کا استعمال مکروہ ہے، ہاں: اگر نجاست میں شک ہو تو مکروہ نہیں ہے [2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح ''نجاسۃ''۔

نماز کے وقت کے شروع ہونے میں ظن:

۱۰- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی کو عبادت کے وقت کے شروع ہونے میں شک ہو اور وہ اس کو بجالائے، پھر واضح ہو کہ اس نے اس کو وقت میں ادا کیا ہے اور اس میں ایک آدمی کا بتانا کافی ہوگا بشرطیکہ عادل ہو، ورنہ تحری کرے گا اور ظن غالب پر بناء کرے گا [3]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر نمازی کو نماز کے وقت کے شروع ہونے میں تردد ہو اور کوئی پہلو راجح نہ ہو، یا اس کے شروع ہونے کا یا شروع نہ ہونے کا ظن ہو اور ساتھ ہی شروع ہونے کا وہم بھی ہو یا ظن مرجوح ہو، خواہ مذکورہ صورتیں نماز شروع کرنے سے پہلے پیش آئیں یا نماز

---

(۱) إرشاد الفحول رص ۲۷۴-۲۷۵ طبع الحلبی، شرح البدخشی ۱۵۶/۳-۱۵۷ طبع صبیح۔

(۲) تیسیر التحریر ۱۳۶/۳-۱۳۷ طبع صبیح۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم، حاشیۃ الحموی ۱/ ۱۹۳ طبع العامرہ۔

(۴) الدسوقی علی الشرح ۱/ ۳۵ طبع دار الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۶ طبع الحلبی۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج للقاضی زکریا الأنصاری ۱/ ۳۹۔

(۲) مطالب أولی النہی ۱/ ۳۱ طبع المکتب الإسلامی۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۴۷۔

کی حالت میں تو اس کی نماز درست نہیں ہوگی، اور خواہ نماز کے بعد یہ معلوم ہو کہ نماز وقت سے پہلے ہوگئی یا وقت پر ہوئی، یا کچھ بھی معلوم نہ ہو، وجہ یہ ہے کہ نیت میں شک ہے اور بری الذمہ ہونے کا یقین نہیں ہے، ہاں اگر دخول وقت کا ظن غالب ہو تو نماز درست ہے، بشرطیکہ بعد میں یہ واضح ہوجائے کہ نماز وقت میں ہوئی، یہی قول معتمد ہے جیسا کہ صاحب ارشاد نے ذکر کیا ہے [۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر تاریک کوٹھری میں قید کردیئے جانے کی وجہ سے یا بادل کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے نماز کا وقت مشتبہ ہوجائے، تو لازم ہے کہ اجتہاد کرے، خواہ درس و تدریس کے اور اعمال کے اوقات سے استدلال کرے یا دیگر اوراد ووظائف سے، اور جہاں اجتہاد کرنا ضروری ہے اگر بغیر اجتہاد کیے نماز پڑھ لے، گرچہ وقت پر ہوئی ہو اس کا اعادہ واجب ہوگا، اگر وقت معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہ ہو یا ہو لیکن دخول وقت کا ظن غالب نہ حاصل ہو، تو جب تک ظن غالب نہ ہوجائے صبر کرے، اور احتیاط یہ ہے کہ اس حد تک مؤخر کرے کہ ظن غالب ہوجائے کہ اگر اس سے زیادہ تاخیر کرے گا تو وقت نکل جائے گا [۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جس کو نماز کے وقت کے شروع ہونے میں شک ہو نماز نہ پڑھے تاآنکہ اس کے شروع ہونے کا ظن غالب ہوجائے، اس لئے کہ اصل شروع نہ ہونا ہے، اگر کوئی شک کے ساتھ نماز پڑھ لے گا تو اعادہ واجب ہوگا، خواہ وقت پر پڑھے، کیونکہ نماز صحیح نہیں ہوئی جیسا کہ اس وقت جبکہ قبلہ مشتبہ ہو اور بغیر اجتہاد کیے نماز پڑھ لے [۳]۔

(۱) الدسوقی علی الشرح ۱/۱۸۱ طبع دار الفکر۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/۱۸۵ طبع المکتب الإسلامی۔

(۳) کشاف القناع ۱/۲۵۷ طبع عالم الکتب۔

اگر وقت کے باقی رہنے کا ظن ہو اور نماز پڑھ لے، تو اصل کے مد نظر نماز صحیح ہوگی، کیونکہ اصل وقت کا باقی رہنا ہے۔

جہت قبلہ کے بارے میں ظن پر عمل کرنا:

۱۱- جس پر قبلہ مشتبہ ہوجائے وہ اجتہاد کرے گا، اور جس جہت پر غلبۂ ظن ہوجائے گا کہ وہ قبلہ ہے، اس کی جانب نماز پڑھے گا، اگر نماز شروع کرنے کے بعد رائے تبدیل ہوجائے تو اسی طرف رخ موڑ لے گا، حتی کہ اگر چار رکعتیں چار جہتوں کی طرف اجتہاد کی وجہ سے پڑھے تو اس کی نماز صحیح ہوگی، اور اعادہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایک اجتہاد دوسرے اجتہاد کے لئے ناقض نہیں ہے، کیونکہ روایت میں ہے: "**أن أهل قباء كانوا متوجهين إلى بيت المقدس في صلاة الفجر، فأخبرهم بتحويل القبلة فاستداروا إلى القبلة، وأقرهم النبی ﷺ علی ذلک**" [۱] (اہل قبا فجر کی نماز بیت المقدس کی طرف منہ کرکے پڑھ رہے تھے، اسی دوران ان کو خبر دی گئی کہ قبلہ تبدیل ہوگیا ہے، چنانچہ وہ اس طرف مڑ گئے، اور آنحضرت ﷺ نے ان کو اس پر برقرار رکھا)، حنفیہ کے نزدیک جب ظن غالب تبدیل ہوجائے تو فوراً مڑ جانا لازم ہے، اور اگر ایسا نہیں کرے گا اور ایک رکن کے بقدر برقرار رہے گا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر نمازی کا اجتہاد اور ظن غالب ایک جہت کا ہو اور وہ قصداً دوسری جانب رخ کرکے نماز پڑھے، تو اس کی نماز باطل ہوگی خواہ وہ جانب واقعۃً صحیح ہو، ایسی نماز کا اعادہ لازم

(۱) حدیث: "أن أهل قباء كانوا متوجهين إلى بيت المقدس في صلاة الفجر......" کی روایت مسلم (۱/۳۷۵) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۹۱ طبع المصریہ۔

ہے، کیونکہ نمازی نے فساد صلوۃ کا خود قصد کیا ہے[1]۔

نووی کہتے ہیں کہ جہت قبلہ کے سلسلہ میں اجتہاد کرنے والے کا اجتہاد اگر غلط ظاہر ہو تو اس کے تین حالات ہیں:

اول: نماز شروع کرنے سے پہلے غلطی ظاہر ہو، اب اگر اس کو اپنی غلطی کا یقین ہو جائے تو اس جہت کو چھوڑ دے جس جہت کا یقین یا ظن غالب ہو اور دوسری جہت پر اطمینان ہے تو اسی طرف رخ کرلے، اور اگر غلطی کا یقین نہ ہو بلکہ ظن ہو کہ دوسری جہت صحیح ہے تو اگر دوسرے اجتہاد کی دلیل اس کے نزدیک پہلے سے زیادہ واضح ہو تو اب دوسرے پر عمل کرے گا اور اگر پہلا زیادہ واضح ہو تو اس پر عمل کرے گا، اور اگر دونوں دلیلیں یکساں ہوں تو اصح قول یہ ہے کہ اس کو اختیار ہے جس دلیل کو چاہے اختیار کرلے، اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں جہتوں کی طرف دو مرتبہ نماز پڑھے۔

دوم: نماز سے فارغ ہونے کے بعد غلطی ظاہر ہو، پس اگر اس کو غلطی کا یقین ہو، تو اظہر قول یہ ہے کہ اعادہ واجب ہے، خواہ اس جہت کے بارے میں درستگی کا یقین حاصل ہو یا نہ حاصل ہو، ایک قول یہ ہے کہ اگر اس جہت کی درستگی کا یقین ہو اور پہلی جہت کی غلطی کا بھی یقین ہو، تو دو قول ہیں، لیکن اگر اس جہت کی درستگی کا یقین نہ ہو تو قطعاً اعادہ نہیں ہوگا، اور راجح مذہب پہلا ہے۔

اگر غلطی کا یقین نہ ہو بلکہ ظن ہو تو اعادہ واجب نہ ہوگا، چنانچہ کوئی اگر چار نمازیں چار جہتوں کی طرف مختلف اجتہادات کی وجہ سے پڑھ لے تو صحیح قول کے مطابق اعادہ واجب نہ ہوگا، اور قول شاذ یہ ہے کہ چاروں کا اعادہ واجب ہوگا، اور ایک قول ہے کہ آخری نماز کے سوا بقیہ تین نمازوں کا اعادہ واجب ہوگا۔

سوم: غلطی اثناء نماز میں ظاہر ہو، اس کی دو قسمیں ہیں۔

اول: غلطی کے ظہور کے ساتھ ساتھ صحیح بھی ظاہر ہو، اب اگر غلطی کا یقین ہو، تو نماز سے فارغ ہونے کے بعد غلطی کا یقین ہونے کی صورت میں دونوں قول کے مطابق بناء کرے گا، اور اگر غلطی کا یقین نہ ہو بلکہ ظن ہو، تو اصح یہ ہے کہ مڑ جائے اور نماز جاری رکھے، حتی کہ اگر چار رکعتیں چار جہتوں کی جانب پڑھ لے، تو بھی کوئی اعادہ نہیں ہے، اور یہ ایسا ہے جیسے چار نمازیں چار جہتوں کی طرف پڑھی جائیں، اور مڑ جانے کا حکم خاص طور سے اس صورت میں ہے جبکہ جہت ثانی کی دلیل جہت اول کی دلیل سے زیادہ واضح ہو، اور اگر دونوں یکساں ہوں تو پہلی ہی جہت پر نماز مکمل کرے گا اور اعادہ واجب نہ ہوگا۔

دوم: غلطی تو معلوم ہو جائے مگر صحیح جہت کا علم نہ ہو، اور نہ اجتہاد کے ذریعہ صحیح جہت کا علم ممکن ہو تو نماز باطل ہو جائے گی، اور اگر اجتہاد سے صحیح جہت کا علم ممکن ہو تو آیا مڑ جائے اور نماز جاری رکھے، یا از سر نو نماز پڑھے، اس میں اسی طرح اختلاف ہے جیسے قسم اول میں اختلاف ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ از سر نو نماز پڑھے، امام نووی کہتے ہیں کہ یہی درست ہے[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور وہ آبادی میں ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ اس آبادی کی مسجدوں کے رخ پر نماز پڑھے، اگر آبادی میں مسجدیں نہ ہوں تو قبلہ کے بارے میں دوسروں سے پوچھ لے، اگر لوگ قبلہ کی علامتوں سے ناواقف ہوں تو اس پر فرض ہے کہ وہ ایسے شخص کی جانب رجوع کرے جو اس کو یقین کے ساتھ خبر دے سکے، بشرطیکہ ایسا شخص میسر ہو اور خود تحری نہ کرے، جیسا کہ حاکم کے لئے ہے کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں کرسکتا، اور اگر ایسا شخص ہو جو ظن سے قبلہ کی نشاندہی کرسکتا ہے اور وہ قبلہ کی علامتوں سے واقف ہے اور وقت تنگ ہوا جا رہا ہے، تو لازم ہے کہ

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۴۱ طبع الحلبی۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/۲۱۹-۲۲۰ طبع المکتب الإسلامی۔

اس کی تقلید کرے ورنہ تحری کرے اور اس پر عمل کرے۔

اگر قبلہ کا اشتباہ سفر کی حالت میں ہو (اور وہ شخص قبلہ کی علامتوں سے واقف ہو) تو لازم ہے کہ اجتہاد کرے، اس لئے کہ جس کے موجود ہونے پر اس کی اتباع واجب ہو اس کے خفی ہونے کی صورت میں اس پر استدلال کرنا واجب ہوتا ہے، لہذا اگر اجتہاد کرے اور اس کو کسی جہت کے بارے میں ظن غالب ہو کہ یہی قبلہ ہے تو اس کی طرف نماز پڑھے گا، اس لئے کہ وہی جہت قبلہ کے لئے اس کے حق میں متعین ہے، اس لئے یہاں یقین دشوار ہے، لہذا ظن کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، اگر ایک جہت کا ظن غالب ہونے کے باوجود دوسری جانب نماز پڑھ لے تو خواہ واقعۃً وہ جانب صحیح ہو، نماز کا اعادہ لازم ہوگا جیسا کہ متعینہ قبلہ کو چھوڑنے کی صورت میں اعادہ لازم ہے، اگر بادل یا بارش کی وجہ سے قبلہ کی تعیین دشوار ہو یا تحری کرنے والے کو کوئی عذر طبعی لاحق ہو مثلاً آشوب چشم وغیرہ، یا تمام علامتیں یکساں درجہ کی ہوں، تو اپنی صوابدید پر نماز پڑھ لے اور اعادہ نہ کرے[1]۔

اس کی تفصیل درج ذیل اصطلاح ''استقبال'' فقرہ/ ۲۸، ''اشتباہ''، فقرہ/ ۲۰ میں ہے۔

جس کے بارے میں مسافر ہونے کا ظن ہو اس کی اقتدا کرنا:

۱۲ - حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی امام کی اقتدا کرے اور اس کو امام کے بارے میں نہ معلوم ہو کہ آیا وہ مسافر ہے یا مقیم، تو اقتداء صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کی شرط یہ ہے کہ امام کے حال سے واقف ہو[2]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص جماعت کی نماز میں شریک ہوا اور اس کا گمان ہو کہ وہ سب مسافر ہیں پھر اس کے خلاف ظاہر ہو، تو اگر داخل ہونے والا مسافر ہو تو بہر صورت اپنی نماز کا اعادہ کرے گا، اس لئے کہ اگر وہ دو رکعت پر سلام پھیر دے تو اپنی نیت اور اپنے عمل دونوں سے امام کی مخالفت کرے گا، اور اگر پورا پڑھے تو نیت میں امام کی مخالفت کرے گا، اور جیسی نماز شروع کی اس کے خلاف پوری کرے گا، اور اگر کچھ ظاہر نہ ہو تو بھی نماز باطل ہے، کیونکہ نماز کی صحت میں شک ہو گیا اور شک موجب بطلان ہے۔

لیکن اگر داخل ہونے والا شخص مقیم ہو تو پوری نماز پڑھے گا، اور جماعت کا اس کے گمان کے خلاف ہونا نقصان دہ نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اپنی نیت اور عمل سے امام کی موافقت کی ہے، اسی طرح اس کے برعکس ہوگا یعنی ان کو مقیم سمجھے اور مکمل پڑھنے کی نیت کرے، پھر ظاہر ہو کہ وہ مسافر ہیں یا کچھ ظاہر نہ ہو تو بہر حال نماز لوٹائے گا، اگر قصر کرے گا تو ظاہر ہے، اس لئے کہ اس کا عمل اس کی نیت کے خلاف ہے، لیکن اگر پورا کرے تو قیاس کا تقاضا ہے کہ نماز صحیح ہو جیسا کہ مقیم کا مسافر کی اقتدا کرنا صحیح ہے۔

دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ مسافر موافقت کی نیت کے ساتھ شرکت کرتا ہے، پھر اس کے لئے مخالفت کی صورت ظاہر ہوتی ہے، لہذا اس کے لئے معافی نہیں ہے، اس کے برخلاف مقیم کہ وہ شروع ہی سے مخالفت کی نیت کے ساتھ شریک ہوتا ہے، لہذا اس کے لئے اختلاف معاف ہے، اور اگر شریک ہونے والا شخص مقیم ہو تو اس کی نماز صحیح ہوگی اور کوئی اعادہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مقیم ہے جو مسافر کی اقتداء کر رہا ہے[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی مسافر دوسرے کو مسافر سمجھ کر اقتداء

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۰۷ طبع النصر۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۴۰۲ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۹۰ طبع المصریہ۔

(۱) الدسوقی علی الشرح ۱/ ۳۶۷ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۲/ ۱۵۲ طبع النجاح۔

کرے اور قصر کی نیت کرے جیسا کہ مسافر کے حال سے ظاہر ہے بعد میں معلوم ہو کہ وہ مقیم ہے، تو اتمام کرے گا، کیونکہ اس نے گمان قائم کرنے میں غلطی کی، کیونکہ اقامت کی علامت نمایاں ہوتی ہے، یا کوئی مسافر مجہول الحال شخص کی اقتداء کرے یعنی ایسے شخص کی اقتداء کرے جس کے مسافر اور مقیم ہونے میں شک ہو تو بھی اتمام کرے گا، خواہ ظاہر ہو کہ وہ مسافر ہے، اس لئے کہ اس میں اس نے غلطی کی، ورنہ سفر اور اقامت کی علامتیں ظاہر و باہر ہوتی ہیں، اور اصل اتمام ہے، اور ایک قول ہے کہ اگر امام کا مسافر ہونا ظاہر ہو جائے تو قصر جائز ہے جیسا کہ ماقبل میں مذکور ہوا [(۱)]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص امام کے ساتھ نیت باندھے اور اس کو ظن غالب یا شک ہو کہ امام مقیم ہے، تو اس پر اتمام یعنی پوری نماز پڑھنا لازم ہوگا، یہ حکم نیت کا لحاظ کرنے کی وجہ سے ہے خواہ امام قصر کرے، اور اگر ظن غالب یہ ہو کہ امام مسافر ہے اور اس کے پاس اس کی دلیل بھی ہو، تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ قصر کی نیت کرے اور امام کی پیروی کرے، اگر امام قصر کرے، تو وہ بھی قصر کرے اور اگر امام اتمام کرے تو وہ بھی اتمام کرے، اور اگر امام کے حال کا علم ہونے سے پہلے امام کو حدث لاحق ہو جائے تو اس مقتدی کے لئے قصر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ امام مسافر ہے [(۲)]۔

صلاۃ خوف کی رخصت دلانے والے خوف کا ظن ہونا:

۱۳ - اگر مسلمان کچھ شکلیں دیکھیں اور ان کو دشمن سمجھیں اور نماز خوف پڑھ لیں، پھر اس کے خلاف ظاہر ہو تو حنفیہ کا مذہب ہے کہ صلاۃ خوف ادا کرنے کے لئے خوف کی شدت شرط نہیں ہے، بلکہ شرط یہ ہے کہ دشمن یا درندہ سامنے موجود ہو، لہٰذا دھندلی شکلیں دیکھیں اور ان کو دشمن سمجھیں اور نماز پڑھ لیں اگر گمان صحیح نکلے، تو نماز درست ہوگی، کیونکہ رخصت کا سبب متحقق ہو گیا، اور اگر اس کے خلاف ظاہر ہو تو نماز درست نہ ہوگی، ہاں اگر غلطی کا ظہور اس وقت ہو جب ایک جماعت اپنی نماز پڑھ کر واپس جانے لگے، اور ابھی اپنی صفوں سے آگے نہ بڑھی ہو، تو ان کے لئے استحساناً بناء کرنا جائز ہے، جیسا کہ کوئی شخص حدث کے گمان سے نماز چھوڑ کر چل دے، پھر ظاہر ہو کہ اس کو حدث نہیں ہوا ہے، تو اس کی نماز کا فساد صفوں سے آگے بڑھ جانے پر موقوف ہوگا [(۱)]۔

مالکیہ کے نزدیک عدم اعادۂ صلاۃ کے لئے محض خوف کافی ہے، خواہ یقینی ہو یا ظن، اور ایک قول شافعیہ کا یہی ہے، لیکن اظہر کے بالمقابل ہے، اور اس لئے کہ نماز کے وقت خوف موجود ہے، مثلاً کوئی دھندلی صورت کو دیکھ کر، یا کسی ثقہ اور معتبر شخص کے خبر دینے سے سمجھیں کہ وہ دشمن ہے، اور صلاۃ خوف ادا کر لیں، پھر اس کے خلاف ظاہر ہو تو اعادہ نہیں ہے، جس ظن کا غلط ہونا ظاہر ہو جائے تو اگر اس کی وجہ سے حکم کا معطل کرنا لازم آئے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اگر کیفیت کا بدلنا لازم آئے تو اعتبار کیا جائے گا، اور تیمّم کرنے والے کا مسئلہ سابقہ مسئلہ سے مختلف ہے، اگر وہ کسی چور وغیرہ کے ڈر سے تیمّم کر لے پھر اس کے خلاف ظاہر ہو تو نماز کا اعادہ کرے گا، کیونکہ اس نے تیمّم کی شرط نہیں پوری کی [(۲)]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر دھندلی صورتوں کو دشمن گمان کر کے نماز

---

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۲۶۲ - ۲۶۳ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۵۵ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۲) الکافی ۱/ ۱۹۸ - ۱۹۹ طبع المکتب الإسلامی۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۴۱ طبع الأمیریہ، تبیین الحقائق ۱/ ۲۳۳ طبع الأمیریہ۔

(۲) الخرشی ۱/ ۹۷ طبع بولاق، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۹۴ طبع دار الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۱ طبع الحلبی۔

خوف ادا کرلے، پھر ان کے ظن کے خلاف ظاہر ہو مثلاً وہ درخت یا اونٹ ہوں، تو قول اظہر یہ ہے کہ نماز کا اعادہ کریں گے، کیونکہ انہوں نے اپنے غلط گمان کی وجہ سے نماز کے بہت سے فرائض ترک کردئے، دوسرا قول یہ ہے کہ اعادہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ نماز کے وقت خوف موجود تھا، حق تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا اَوْ رُكْبَانًا"[1] (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو تو تم پیدل ہی (پڑھ لیا کرو) یا سواری پر)، یہ دونوں قول بہر صورت جاری ہوں گے، خواہ یہ صورت دارالحرب میں پیش آئے یا دارالاسلام میں، اور خواہ ظن کی کسی خبر سے تائید ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، اور ایک قول ہے کہ اگر یہ واقعہ دارالاسلام میں پیش آئے یا ظن کی بنیاد کسی خبر پر نہ ہو تو قطعی طور پر اعادہ واجب ہوگا[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی دھند لی شکل دیکھے اور اسے دشمن تصور کرلے اور نماز خوف ادا کرلے، پھر پتہ چلے کہ وہ دشمن نہیں ہیں، یا ان کے درمیان اور دشمن کے درمیان ایسی رکاوٹ ہو جو دشمن کے لئے نا قابل عبور ہو، تو نماز کا اعادہ کرے گا، اس لئے کہ جواز کا سبب نہیں پایا گیا، لہذا اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی اپنے بارے میں گمان کرے کہ وہ پاک ہے اور نماز ادا کرلے، پھر معلوم ہو کہ پاک نہیں ہے[3]۔

روزہ دار کو غروب آفتاب یا طلوع فجر کا ظن ہونا:

۱۴- فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کوئی سحری کھالے اور گمان یہ ہو کہ طلوع فجر

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۶۳ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۰۱ طبع الحلبی۔

(۳) الکافی ۱/ ۲۱۲ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۲/ ۲۰ طبع النصر، مطالب أولی النہی ۱/ ۲۷ ۵ طبع المکتب الإسلامی۔

نہیں ہوا ہے، حالانکہ طلوع فجر ہو چکا ہو، یا افطار کرلے یہ سمجھتے ہوئے کہ غروب آفتاب ہو چکا ہے، حالانکہ غروب نہیں ہوا ہو تو اس کا روزہ باطل ہوگا[1]۔

اس مسئلہ میں مزید تفصیل ہے جس کو اصطلاح "صوم" میں دیکھا جاسکتا ہے۔

چوری کے اس مال میں ظن جس پر چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے:

۱۵- مالکیہ اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ چوری کرنے والے کا ظن چوری کے مال کی نوعیت متعین کرنے میں ہاتھ کاٹنے کے سلسلہ کے حکم میں مؤثر نہیں ہوگا، چنانچہ اگر وہ دینار چرائے اور اس کو فلوس سمجھے (کسی دوسری دھات کے بنے ہوئے پیسے)، یا تین دراہم چرائے اور محفوظ جگہ سے نکالنے کے وقت سمجھے کہ فلوس ہیں جن کی قیمت نصاب کے برابر نہیں ہے، تو ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، اور اس کے ظن کی وجہ سے اس کو معذور نہیں سمجھا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مال مسروق کی قیمت میں شک ہو کہ آیا وہ نصاب کے برابر ہے یا نہیں، تو یہ شک ہاتھ کاٹنے کا موجب نہیں ہوگا[2]۔

مکرہ کا یہ گمان کرنا کہ اس سے قصاص اور دیت ساقط ہے:

۱۶- نووی کہتے ہیں کہ اگر کوئی کسی کو ایک ٹیلہ پر تیر چلانے کے لئے مجبور کرے اور جبر کرنے والا جانتا ہے کہ وہ انسان ہے، اور جس کو مجبور کیا جارہا ہے وہ اس کو پتھر یا شکار سمجھے، یا کسی کو مجبور کرے کہ وہ

(۱) فتح القدیر ۲/ ۹۳ طبع الامیریہ، الکافی ۱/ ۳۵۵ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۰ طبع الحلبی، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۸۶ طبع الحلبی، الکافی ۴/ ۱۷۶ طبع المکتب الإسلامی۔

ایک پردہ یا آڑ کی طرف تیر چلائے، اور آڑ کے پیچھے آدمی ہو جس کو آمر (یعنی حکم دینے والا) تو جانتا ہو، لیکن مامور (یعنی جس کو حکم دیا جائے) نہیں جانتا، تو صحیح قول یہ ہے کہ قصاص آمر پر عائد ہوگا نہ کہ مامور پر، کیونکہ مامور فقط ایک آلہ اور ذریعہ ہے، اور منع کی دلیل یہ ہے کہ وہ خطا کرنے والا شریک ہے، لہذا اگر نوبت دیت کی آئے تو دو قول ہیں، اول: پوری دیت آمر پر واجب ہوگی، اس قول کو بغوی نے اختیار کیا ہے۔ دوم: نصف دیت آمر پر ہوگی اور نصف دیت مامور کے عاقلہ پر ہوگی [۱]۔

یقین سے ثابت شدہ امور پر ظن کا کوئی اثر نہیں ہوگا:

۱۷- فقہ کا اصول ہے کہ جو چیز یقین سے ثابت ہے وہ یقین کے بغیر ختم نہیں ہوگی، یہ اصول امام شافعیؒ نے اس حدیث سے مستنبط کیا ہے جس کو عباد بن تمیم نے اپنے چچا سے روایت کیا ہے: **"أنه شكا إلى رسول الله ﷺ الرجل الذي يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة فقال : لا ينفتل أو لا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا"** [۲] (ایک آدمی نے رسول اللہ ﷺ سے شکایت کی جس کو نماز میں وہم ہوتا ہے کہ اس کا وضو ٹوٹ گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ نیت نہ توڑے جب تک آواز نہ سنے یا بو نہ محسوس کرے)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/۱۳۶ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۰۲ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۷/۲۴۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیۃ الشروانی ۸/۳۹۰ طبع الحلبی۔

(۲) حدیث عباد بن تمیم عن عمہؓ: "أنه شكا إلى رسول الله ﷺ الرجل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۲۳۷) اور مسلم (۱/۲۷۶) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اس اصول کی ایک فرع یہ ہے کہ جس شخص کو طہارت یا حدث کا یقین ہو اور اس کے خلاف میں شک ہو تو وہ اپنے یقین پر عمل کرے گا۔

ایک فرع یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک نماز فرض بھول جائے تو اس پر لازم ہے کہ پانچوں نمازیں ادا کرے، کیونکہ اس کا ذمہ یقینی طور پر ہر نماز فرض کے ساتھ مشغول رہے۔

ایک فرع یہ ہے کہ شک سے طلاق نہیں واقع ہوگی، اس لئے کہ نکاح یقینی ہے، لہذا اگر شک ہو کہ طلاق دی ہے یا نہیں تو طلاق نہیں واقع ہوگی، اور اگر یہ شک ہو جائے کہ دو طلاقیں دی ہیں یا ایک؟ تو ایک واقع ہوگی۔

ایک فرع یہ ہے کہ لاپتہ شخص کا نہ مال تقسیم کیا جائے گا اور نہ اس کی زوجہ سے نکاح کیا جائے گا، جب تک کہ اتنی مدت نہ گذر جائے جس مدت میں یقین ہو کہ اس عمر کے لوگ زندہ نہیں رہتے، اس لئے کہ اس کی حیات کا باقی رہنا یقینی ہے، لہذا اس کی نفی یقین کے بغیر نہیں کی جائے گی [۱]۔

مصارف زکاۃ میں ظن کا اثر:

۱۸- اگر کسی کو مستحق زکاۃ سمجھ کر زکاۃ دے، پھر اس کی غلطی ظاہر ہو جائے تو اس میں دو قول ہیں: اول: یہ کہ ادا ہو جائے گی اور اعادہ واجب نہیں ہوگا۔

دوم: ادا نہیں ہوگی، لیکن اس شخص سے زکاۃ واپس لی جائے یا نہیں؟ اس میں دو قول ہیں: ملاحظہ ہو اصطلاح "خطاء"، فقرہ/۱۱۔

(۱) المنثور فی القواعد ۳/۱۳۵-۱۳۶-۱۳۷ طبع اول، الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۵۳ طبع العلمیہ، حاشیۃ الحموی علی ابن نجیم ۱/۸۹ طبع العامرہ۔

وقوف عرفہ میں ظن کا اثر:

۱۹- اگر حجاج دسویں ذی الحجہ کو نویں سمجھ کر وقوف کریں تو اس میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''خطاء'' فقرہ/ ۴۲ میں دیکھا جا سکتا ہے۔

ظہار

تعریف:

۱- ظہار ظاء معجمہ کے کسرہ کے ساتھ ہے، لغت میں ظہر سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ اس کی حقیقی شکل یہ ہے کہ کوئی اپنی زوجہ سے کہے: ''أنت علي كظهر أمي'' (تو میرے لئے ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ) اور اس موقع پر ''بطن'' (پیٹ) اور ''فخذ'' (ران) وغیرہ کے بجائے ظہر (پیٹھ) کی تخصیص، اس لئے ہے کہ سواری کی پیٹھ سوار ہونے کی جگہ ہے[1]۔

اصطلاح میں ظہار یہ ہے کہ زوج اپنی زوجہ کو یا اس کے جزء عام کو یا اس کے ایسے جز کو جس سے کل کو تعبیر کیا جاتا ہو، ایسی عورت سے تشبیہ دے جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو یا اس کے ایسے جز سے تشبیہ دے جس کو دیکھنا اس کے لئے حرام ہو، جیسے پیٹھ، پیٹ اور ران[2]۔

فتح القدیر میں ہے کہ اس مسئلہ کا نام ظہار اس لئے رکھا گیا کہ اس میں لفظ ظہر کو غلبہ دیا گیا ہے، کیونکہ عرب لفظ ظہر ہی کو استعمال کرتے تھے۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''ظہر''۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۳، فتح القدیر علی الہدایہ ۳/ ۲۲۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۳۹، کشاف القناع ۵/ ۳۶۸۔

متعلقہ الفاظ:

الف-طلاق

۲- طلاق لغت میں: قید کو کھول دینا اور آزاد کردینا ہے، شریعت میں: لفظ طلاق وغیرہ کے ذریعہ عقد نکاح کو ختم کردینا ہے [۱]۔

دور جاہلیت میں ظہار کو طلاق شمار کیا جاتا تھا، اسلام نے دونوں کے الگ الگ احکام بیان کیے۔

ب-ایلاء:

۳-ایلاء لغت میں مطلق قسم کھانا ہے، خواہ زوجہ سے جماع نہ کرنے پر ہو یا کسی اور شئ پر۔

شریعت میں ایلاء یہ ہے کہ زوج اللہ تعالی کی یا اس کی صفت کی قسم کھا کر کہے کہ وہ چار مہینہ یا اس سے زیادہ مدت تک اپنی بیوی سے وطی نہیں کرے گا [۲]۔

ایلاء کو جاہلیت میں طلاق شمار کیا جاتا تھا، اسلام نے اس کا حکم تبدیل کردیا اور ظہار کے احکام سے اس کے احکام مختلف رکھے۔

احکام ظہار کی مشروعیت:

۴-اسلام سے پہلے جب کوئی اپنی زوجہ سے کسی بات پر ناراض ہوتا تھا اور چاہتا تھا کہ وہ کسی دوسرے شخص سے بھی نکاح نہ کرسکے تو اس سے ایلاء کرلیتا تھا، یا اس سے یہ کہہ دیتا تھا: "**أنت علي كظهر أمي**"، (تو میرے لئے ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ)، اتنا کہنے سے وہ اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہوجاتی تھی، کسی صورت میں اس کے لئے حلال نہیں ہوتی تھی، اور معلقہ (لٹکی ہوئی) کی طرح باقی رہتی تھی، نہ وہ منکوحہ رہتی تھی اور نہ مطلقہ۔

آغاز اسلام تک معاملہ یونہی چلتا رہا، یہاں تک کہ حضرت اوس بن صامتؓ اپنی زوجہ حضرت خولہ بنت ثعلبہؓ پر غصہ ہوئے اور ان سے کہا: "**أنت علي كظهر أمي**"، حضرت خولہ اپنا دکھڑا لے کر رسول اللہ ﷺ کے پاس گئیں کہ ان کے زوج نے یہ کہا ہے، حضرت خولہ نے کہا کہ اوس نے جب مجھ سے نکاح کیا تھا اس وقت میں نوجوان تھی، لوگوں کو میرے رشتہ سے دلچسپی تھی، اب جبکہ میں بوڑھی ہوگئی ہوں، اور میرے بطن سے اوس کی اولاد ہوگئی ہے، تو انہوں نے مجھ کو اپنے لئے ایسا کرلیا ہے جیسے ان کی ماں کی پیٹھ، رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "**قد حرمت عليه**" (تم ان کے اوپر حرام ہوچکی)، خولہ نے عرض کیا: میری ان سے اولاد ہے، اگر میں ان کو ان کے ساتھ رکھوں تو وہ ضائع ہوجائیں گے، اور اگر اپنے پاس رکھوں تو بھوکے مریں گے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ما أراك إلا وقد حرمت عليه**" (میں تو یہی سمجھتا ہوں کہ تم ان پر حرام ہوچکی)، تب خولہ نے کہا: میں اپنا دکھڑا اور اپنی محتاجی اللہ کے سامنے رکھتی ہوں۔

اس پر اللہ تعالی کا فرمان نازل ہوا: "**قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُکَ فِیْ زَوْجِهَا وَ تَشْتَکِیْ إِلَی اللّٰهِ، وَ اللّٰهُ یَسْمَعُ تَحَاوُرَکُمَا ط إِنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌ بَصِیْرٌ، اَلَّذِیْنَ یُظٰهِرُوْنَ مِنْکُمْ مِنْ نِسَآئِهِمْ مَاهُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ ط اِنْ اُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا الّٰٓئِ وَلَدْنَهُمْ وَ اِنَّهُمْ لَیَقُوْلُوْنَ مُنْکَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْراً وَ إِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ ہ وَالَّذِیْنَ یُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا ط ذٰلِکُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ ط وَاللّٰهُ**

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/۲۷۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۳۴۳، الموسوعۃ الفقہیہ ۷/۲۲۱۔

بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ○ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا ج فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ط ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ ط وَ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ ط وَ لِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابٌ اَلِيْمٌ"[1] (اللہ نے بے شک اس عورت کی بات سن لی جو آپ سے اپنے شوہر کے بارے میں ردوبدل کہہ رہی تھی، اور اللہ سے فریاد کررہی تھی، اور اللہ تم دونوں کی گفتگو سن رہا تھا، اللہ تو (سب کچھ) سننے والا (سب کچھ) دیکھنے والا ہے، تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں تو وہ (بیویاں) ان کی مائیں (کچھ ہو) نہیں (جاتی) ہیں، ان کی مائیں تو بس وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا ہے، یہ لوگ یقیناً ایک نامعقول بات اور جھوٹ کہہ رہے ہیں، بے شک اللہ بڑا معاف کرنے والا ہے، بڑا بخشنے والا ہے، جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے، اس سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے اور اللہ کو پوری خبر ہے اس کی جو تم کرتے رہتے ہو، پھر جن کو غلام میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں، پھر جس سے یہ بھی نہ ہوسکے تو اس کے ذمہ کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کا یہ (احکام) اس لئے ہیں تا کہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھو، اور یہ اللہ کی حدیں ہیں، اور کافروں کے لئے دردناک عذاب ہے)۔

(۱) سورۂ مجادلہ ۱-۴۔

حدیث: "غضب أوس بن الصامت على زوجته خولة بنت ثعلبه......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۶۶) حاکم (۲/۴۸۱) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی اور ابن حجر نے التلخیص (۳/۲۲۰) میں کہا ہے کہ اس کی اصل بخاری میں موجود ہے۔

شرعی حکم:

۵- ظہار ناجائز ہے، لیکن شریعت نے اس کو طلاق نہیں مانا ہے، بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ظہار کرنا گناہ کبیرہ ہے، اس لئے کہ وہ قول منکر اور قول زور ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے "اَلَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَآئِهِمْ مَاهُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ ط اِنْ اُمَّهَاتُهُمْ اِلَّا الّٰٓئِيْ وَلَدْنَهُمْ وَ اِنَّهُمْ لَيَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا وَ اِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ"[1] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں تو وہ (بیویاں) ان کی مائیں (کچھ ہو) نہیں (جاتی) ہیں، ان کی مائیں تو بس وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا ہے، یہ لوگ یقیناً ایک نامعقول بات اور جھوٹ کہہ رہے ہیں، بے شک اللہ بڑا معاف کردینے والا ہے، بڑا بخشنے والا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ اوس ابن صامت کی حدیث ہے کہ جب انہوں نے اپنی زوجہ خولہ بنت مالک ابن ثعلبہ سے ظہار کیا، اور وہ نبی ﷺ کی خدمت میں اس کی شکایت لے کر آئیں تو اللہ تعالی نے سورۂ مجادلہ کا ابتدائی حصہ نازل فرمایا[2]۔

ظہار کا مؤبد یا موقت ہونا:

۶- ظہار مؤبد (ہمیشہ کے لئے) بھی ہوسکتا ہے، مثلاً زوج اپنی زوجہ سے کہے: "أنت علي كظهر أمي" (تو میرے لئے ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ)، اور کسی مدت معینہ مثلاً ہفتہ یا مہینہ یا سال کا ذکر نہ کرے، اور کسی مدت معینہ کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے مثلاً شوہر اپنی زوجہ سے کہے: "أنت علي كظهر أمي شهرا" (تو مہینہ بھر میرے لئے ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ)، ایسا کہنے کی صورت

(۱) سورۂ مجادلہ/ ۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۷، بدائع الصنائع ۳/ ۲۲۳۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔

میں وہ اس مدت کے لئے ظہار کرنے والا قرار پائے گا، پس اس مدت میں اگر اس بیوی سے ہمبستری کا قصد کرے گا تو اس کے ذمہ کفارہ واجب ہوگا، جب وہ مدت گذر جائے گی تو ظہار ختم ہوجائے گا، اور بیوی بغیر کفارہ کے حلال ہوجائے گی، یہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور قول اظہر کے مطابق شافعیہ کے نزدیک بھی [۱]۔

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول، اور حضرت ابن عباس، عطاء، قتادہ، سفیان ثوری، اسحاق اور ابوثور کا قول ہے کہ ظہار صرف مؤبد ہوتا ہے، پس اگر کوئی وقت ذکر کردے تو وہ ذکر لغو ہوگا، لہذا جب زوج اپنی زوجہ سے کہے: "**أنت علي كظهر أمي هذا الشهر**" تو یہ ظہار مؤبد ہوگا، اور مقرر کردہ مہینہ کے ساتھ خاص نہیں ہوگا، چنانچہ زوجہ زوج پر اس مہینہ میں بھی حرام رہے گی اور اس کے بعد بھی، اور جب تک زوج کفارہ نہ ادا کرے زوجہ اس کے لئے حلال نہیں ہوگی۔

ابن ابی لیلی، امام لیث اور شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ وقت معین کے ذکر کرنے سے ظہار ظہار نہیں رہتا [۲]۔

جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جو سلمہ ابن صخر کے سلسلہ میں منقول ہے کہ انہوں نے اپنی زوجہ سے رمضان کے گذرنے تک ظہار کیا تھا، پھر نبی علیہ السلام سے آکر عرض کیا کہ انہوں نے اسی مہینہ میں اپنی بیوی سے ہمبستری کرلی، تو آپ نے ان کو حکم دیا کہ کفارہ ادا کریں [۳]، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہار ایک مہینہ یا اس جیسی مدت کے ساتھ مؤقت ہوسکتا ہے، اگر ظہار کی مؤبد کے سوا اور کوئی صورت نہ ہوتی تو اس موقع پر رسول اللہ علیہ السلام اس کو ضرور بیان فرمادیتے، اور اس لئے بھی کہ ظہار ایک طرح قسم کے مشابہ ہے کہ زوجہ سے وطی کی ممانعت ان دونوں میں کفارہ سے ختم ہوجاتی ہے، اور یمین میں تابید اور توقیت دونوں صحیح ہیں، تو ظہار بھی اس حکم میں اس کے مثل ہوگا [۱]۔

مالکیہ اور ان سے اتفاق رکھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ ظہار ایک حیثیت سے طلاق کے مشابہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک زوجہ کو حرام کردیتے ہیں اور طلاق میں وقت کی قید لگانا صحیح نہیں ہے، اگر وقت کی قید لگائے گا تو یہ لغو ہوگا، تو ظہار بھی ایسا ہی ہوگا [۲]۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ توقیت یعنی وقت کے ذکر کرنے سے ظہار بے اثر ہوجاتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس میں حرمت مؤبدہ نہیں ہوتی ہے، لہذا یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی اپنی بیوی کو ایسی عورت سے تشبیہ دے دے جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام نہ ہو [۳]۔

ارکان ظہار:

۷ - حنفیہ کے نزدیک ظہار کا رکن وہ لفظ ہے جو ظہار پر دلالت کرے، یعنی وہ تعبیر جس میں زوجہ کو ایسی عورت سے تشبیہ دی گئی ہو جو زوج پر ہمیشہ کے لئے حرام ہے، جیسے "**أنت علي كظهر أمي**" یا اس کے ہم معنی الفاظ، ظہار اس تعبیر کے بغیر نہیں ہوگا جس سے ان کے نزدیک ظہار کا وجود ہوتا ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ظہار کے ارکان چار ہیں:

۱- تشبیہ دینے والا اور وہ زوج ہے جس نے ظہار کیا ہے۔

---

(۱) البدائع ۳؍ ۲۳۵، المغنی لابن قدامہ ۷؍ ۳۴۹، مغنی المحتاج ۳؍ ۳۵۷۔
(۲) شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۳؍ ۲۴، نیز دیکھئے: سابقہ مراجع۔
(۳) حدیث سلمہ بن صخرؓ: "أنه ظاهر من امرأته حتى ينسلخ......" کی روایت احمد (۴؍ ۳۷)، ابوداؤد (۲؍ ۶۶۰ - ۶۶۲) اور ترمذی (۳؍ ۴۹۳) نے کی ہے اور ترمذی نے فرمایا: یہ حدیث حسن ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷؍ ۳۴۹، أحکام القرآن لأبی بکر الجصاص ۳؍ ۵۱۷۔
(۲) شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۳؍ ۲۴۳۔
(۳) مغنی المحتاج ۳؍ ۳۵۷۔

۲-جس کو تشبیہ دی جائے اور وہ زوجہ ہے جس سے ظہار کیا گیا ہے۔

۳- جس کے ساتھ تشبیہ دی اور وہ ایسی عورت ہے جو زوج پر حقیقۃً حرام ہو۔

۴-الفاظ [1]۔

شرائط ظہار:

ظہار کی درج ذیل شرطیں ہیں:

شرط اول:

۸-تشبیہ کی نسبت زوجہ کے کل یا اس کے جز کی طرف ہو، اگر زوجہ کے کل کو تشبیہ دی جائے تو تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ ظہار صحیح ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ زوج اپنی زوجہ سے کہے: "**أنت علي كظهر أمي**"۔

اگر تشبیہ کی نسبت زوجہ کے جز کی طرف ہو اور وہ جز شائع ہو جیسے نصف اور چوتھائی، یا ایسا جز ہے جس سے مجازاً کل کو تعبیر کیا جاتا ہو تو بھی ظہار صحیح ہوگا۔

اور اگر ایسا جز ہے جس سے مجازاً کل کو تعبیر نہیں کیا جاتا جیسے ہاتھ اور پیر وغیرہ تو حنفیہ کے نزدیک ظہار صحیح نہیں ہوگا، مالکیہ کہتے ہیں کہ ظہار بہر صورت صحیح ہے، خواہ جز ومشبہ حقیقی ہو جیسے ہاتھ اور پیر، یا حکمی ہو جیسے بال، لعاب اور کلام۔

شافعیہ کا جدید قول اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر تشبیہ دیا ہوا جز ہاتھ اور پیر کی طرح ہو تو ظہار صحیح ہوگا، حنابلہ نے مزید کہا ہے کہ اگر وہ قائم جز کے بجائے جدا ہونے والا ہو جیسے آنسو، لعاب اور کلام تو ظہار صحیح نہیں ہوگا [1]۔

شرط دوم:

۹- تشبیہ ایسی عورت سے دی جائے جو زوج پر حرام ہو۔

جو عورتیں کسی مرد پر حرام ہیں ان کی دو صورتیں ہیں، وہ ہمیشہ کے لئے حرام ہیں یا وقتی طور پر؟ اگر شوہر اپنی بیوی کو تشبیہ ایسی عورت سے دے جو زوج پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو، اور ایسے الفاظ سے دے جس سے ظہار معلوم ہو، مثلاً یہ کہے: "**انت علی کظھر امی**"، تو فقہاء کہتے ہیں کہ یہ ظہار ہے۔

اور اگر تشبیہ ایسی عورت سے دے جو وقتی طور پر حرام ہو جیسے زوجہ کی بہن سے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مذہب ہے کہ ایسی عورت سے تشبیہ دے جو محدود وقت کے لئے حرام ہو تو یہ ظہار نہیں ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ ظہار کا کنایہ ہے اگر زوج اس سے ظہار کی نیت کرے گا تو ظہار ہوگا ورنہ نہیں، اور حنابلہ کے نزدیک جیسا کہ بہوتی نے ذکر کیا ہے، اور ابن قدامہ کے مطابق ایک روایت امام احمد سے بھی یہی ہے کہ وہ ظہار ہے [2]۔

۱۰-اگر زوجہ کو شوہر اپنے اوپر دائمی طور پر حرام خاتون کے ایسے عضو سے تشبیہ دے جس کو دیکھنا حرام ہو، تو اگر یہ عضو ماں کی پیٹھ ہو جیسے یہ

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۰، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۶۱، کشاف القناع ۵/ ۳۶۹۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۳۳-۲۳۴، المغنی ابن قدامہ ۷/ ۳۴۲، شرح الخرشی ۴/ ۲۴۳-۲۴۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۳-۲۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۲-۴۴۳، الخرشی ۴/ ۱۰۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۴، المغنی ابن قدامہ ۷/ ۳۴۱، کشاف القناع ۵/ ۳۶۹۔

کہنا: "انت علی کظھر أمی" تو فقہاء کے نزدیک بالاتفاق ظہار ہے، ابن منذر کہتے ہیں: اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ صریح ظہار یہ ہے کہ زوج اپنی زوجہ سے کہے: "انت علی کظھر امی" اور اوس ابن صامت کی زوجہ خولہ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے ان سے کہا: "انت علی کظھر امی" پھر اس کا رسول اللہ ﷺ سے ذکر کیا گیا تو آپ نے کفارہ ادا کرنے کا حکم فرمایا [۱]، ظہار میں دادی اور نانی، ماں کی طرح ہے، اس لئے کہ وہ بھی ماں ہیں۔

اگر ماں اور جدہ کے سوا دوسری عورتیں جو ہمیشہ کے لئے حرام ہیں، خواہ نسب کی وجہ سے حرام ہوں، خواہ رضاعت یا ازدواجی رشتہ کی وجہ سے حرام ہوں، جیسے نسبی یا رضاعی بہن، خالہ اور پھوپھی، یا جیسے باپ اور بیٹے کی زوجہ، ان کی ظہر کے ساتھ تشبیہ دی جائے تو بھی ظہار صحیح ہے۔

اگر وہ عضو جس سے زوجہ کو تشبیہ دی گئی ہے ظہر نہیں ہے، لیکن ان اعضاء میں سے ہے جن کو دیکھنا حرام ہے، جیسے پیٹ اور ران تو بھی ظہار ہوجائے گا، اور اگر ان اعضاء میں سے ہے جن کو دیکھنا جائز ہے جیسے سر، چہرا اور ہاتھ تو ظہار نہیں ہوگا، یہ حنفیہ کا مسلک ہے [۲]، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ جب مشبہ بہ کی طرف نظر ڈالنا جائز ہے، تو اس کے ساتھ تشبیہ دینے سے ظہار کا معنی نہیں پایا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ: غیر ظہر کے ساتھ تشبیہ دینے سے بھی ظہار متحقق ہوجائے گا، خواہ مشبہ بہ جزو حقیقی ہو جیسے سر، ہاتھ اور پیر، یا جز حکمی ہو جیسے بال، لعاب، آنسو اور پسینہ، پس اگر زوج اپنی زوجہ سے کہے: "انت علی کرأس امی" (تو میرے لئے ایسی ہے جیسے میری ماں کا سر)، یا "انت علی کید امی" (تو میرے لئے ایسی ہے جیسے میری ماں کا ہاتھ)، یا "انت علی کرجل امی" (تو میر لئے ایسی ہے جیسے میری ماں کا پیر) یا کہا: "انت علی کشعر امی" یا "کریق امی" (تو میرے لئے ایسی ہے جیسے میری ماں کے بال یا جیسے میری ماں کا لعاب)، تو ظہار متحقق ہوجائے گا، اس لئے کہ ان اعضاء کی طرف دیکھنا اگرچہ جائز ہے، لیکن ان سے استفادہ کرنا اور لذت حاصل کرنا حرام ہے، اور عقد نکاح سے جو چیز مستفاد ہوتی ہے وہ استلذاذ و استمتاع ہے، لہذا محرمہ کے کسی بھی جز سے تشبیہ دینا ظہار ہے جیسا کہ پیٹھ، پیٹ اور ران جن کو دیکھنا جائز نہیں ہے، ان سے تشبیہ دینا ظہار ہے [۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر ظہر کے سوا ماں کے کسی دوسرے عضو سے تشبیہ دے، اور وہ عضو ایسے اعضاء میں سے ہے جس کا ذکر اکرام و اعزاز کے موقع پر نہیں کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ، پاؤں، سینہ، پیٹ، شرمگاہ اور بال، تو اس میں دو قول ہیں، قول اظہر جو قول جدید ہے کہ یہ ظہار ہے، اور اگر ایسے اعضاء ہیں جن کا ذکر اعزاز و اکرام کے موقع پر کیا جاتا ہے، جیسے: "انت علی کعین امی" (تو میرے لئے ایسی ہے جیسی میری ماں کی آنکھ)، اگر وہ ان سے اکرام کا قصد کرے تو ظہار نہیں ہے، اور اگر ظہار کا قصد کرے تو ظہار ہوگا [۲]۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ ظہر کے سوا اگر دیگر عضو کے ساتھ تشبیہ دے تو دیکھا جائے گا، اگر وہ عضو ثابت ہو جیسے ہاتھ، پیر اور سر تو ظہار ہوگا، اور اگر وہ جز غیر مستقل ہو جیسے لعاب، پسینہ، آنسو، کلام، بال، دانت اور ناخن تو ظہار نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان اعضاء کی طرف اگر طلاق کی نسبت کی جائے تو طلاق نہیں واقع ہوگی، پس ان کی طرف نسبت کرنے سے ظہار بھی نہیں ہوگا [۳]۔

---

(۱) حدیث "خولہ" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۱۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۰، الخرشی ۴/ ۱۰۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۶۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۳۔
(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۲۶۳۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۴۶۔

شرط سوم:

۱۱- تشبیہ میں تحریم کا معنی موجود ہو۔

لہذا اگر زوج اپنی زوجہ سے کہے: "**انت علی کظھر امی**" اور اس کا مقصود یہ ہو کہ جس طرح ماں سے ہمبستری حرام ہے اسی طرح زوجہ سے بھی ہمبستری کو وہ اپنے اوپر حرام کر رہا ہے، یا جس طرح ماں سے لذت اندوز ہونا حرام ہے اسی طرح وہ اپنی زوجہ سے لذت اندوزی کو اپنے اوپر حرام ٹھہرا رہا ہے، تو یہ ظہار ہوگا۔

اگر تشبیہ میں تحریم کا معنی نہ ہو تو ظہار نہیں ہوگا، مثلاً ایک شخص کی دو بیویاں ہوں، وہ ان میں ایک کو دوسری کی پیٹھ سے تشبیہ دے، اس لئے کہ دونوں بیویوں میں سے ہر ایک سے وطی کرنا شوہر کے لئے حلال ہے، لہذا ان میں سے ایک کو دوسری سے تشبیہ دینے میں تحریم کا معنی نہیں ہوگا کہ وہ ظہار ہو سکے۔

اسی طرح اگر زوجہ اپنے زوج سے کہے: "**انت علی کظھر امی**"، یا "**انا علیک کظھر أمک**" (تم میرے لئے ایسے ہو جیسی میری ماں کی پیٹھ، یا میں تمہارے لئے ایسی ہوں جیسی تمہاری ماں کی پیٹھ) یہ تمام کلام لغو ہوگا، اس لئے کہ زوجہ کو تحریم کا حق نہیں ہے۔

۱۲- اگر عورتوں کے علاوہ کسی دیگر حرام شیٔ کے ساتھ اپنی زوجہ کو تشبیہ دے، تو حنفیہ کہتے ہیں کہ ظہار نہیں ہوگا، مثلاً کہے: "**انت علی کالخمر**"، یا "**انت علی کالخنزیر**"، یا "**انت علی کالمیتة**" (تو میرے لئے شراب کی طرح ہے، یا خنزیر کی طرح ہے یا مردار کی طرح ہے)، بلکہ اس سے اس کی نیت دریافت کی جائے گی، اگر وہ کہے: میں نے طلاق کی نیت کی ہے تو طلاق بائن ہوگی، اور اگر کہے کہ میں نے تحریم کا قصد کیا ہے یا کچھ بھی قصد نہیں کیا ہے تو ایلاء ہوگا[1]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی اپنی زوجہ سے کہے: "**أنت علی ککل شیء حرمه الکتاب**" (تو میرے لئے ایسی ہے جیسی کہ ہر وہ شیٔ جس کو کتاب اللہ نے حرام قرار دیا ہے) تو طلاق بائن واقع ہوجائے گی، یہی مذہب ابن قاسم اور ابن نافع کا ہے، مدونہ میں ہے کہ ربیعہ نے کہا کہ اگر کوئی اپنی زوجہ سے کہے: "**انت علی مثل کل شیء حرمه الکتاب**" تو ظہار ہوگا، اور کہنے والا ظہار کرنے والا ہو، مالکیہ کا مسلک ہے کہ جس کلام سے بھی ظہار کا قصد کیا جائے گا ظہار ہوجائے گا، مثلاً: "**کلی**" (کھاؤ)، "**اشربی**" (پیو)، "**اسقنی**" (مجھ کو پانی پلادو) "**اخرجی**" (نکل جاؤ)[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی اپنی زوجہ کو شیٔ حرام کے ساتھ تشبیہ دے، مثلاً یہ کہے: "**انت علی کالمیتة**" یا "**انت علی کالدم**" (تو میرے لئے مردار کی طرح ہے یا تو میرے لئے خون کی مانند ہے)، تو اس مسئلہ میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں۔

اول: وہ ظہار ہے، دوم: وہ ظہار نہیں ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے، اس لئے کہ یہ ایسی شیٔ سے تشبیہ دینا ہے جو محل استمتاع نہیں ہے، یہ تو ایسا ہے جیسا کہ کہے: "**أنت علی کمال زید**" (تو میرے لئے ایسی ہے جیسا کہ زید کا مال) اور کیا اس میں کفارہ ہے؟ اس میں دو روایتیں ہیں، اول: اس میں کفارہ ہے، اس لئے کہ یہ ایک قسم کی تحریم ہے اگرچہ ظہار نہیں ہے، لہذا اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی اپنے اوپر اپنا مال حرام کرلے، دوم: کفارہ نہیں ہے، ابوالخطاب نے "**انت علی کالمیتة و الدم**" (تو میرے لئے

---

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۰-۲۳۲، فتح القدیر علی الہدایہ ۳/ ۲۲۵، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۸۷-۸۸۸۔

(۲) شرح الزرقانی ۴/ ۱۶۸، المدونہ ۳/ ۵۰-۵۱۔

مردار اور خون کی طرح ہے) کے بارے میں کہا ہے اگر اس سے طلاق کا قصد کرے تو طلاق ہوگی، اور اگر ظہار کا ارادہ کرے تو ظہار ہوگا، اور اگر قسم کا ارادہ کرے تو قسم ہوگی، اور اگر کچھ بھی ارادہ نہ کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ ظہار ہے، دوسری یہ ہے کہ یمین ہے (۱)۔

شرط چہارم:

۱۳ - ظہار کا صیغہ اس کے ارادے پر دلالت کرے:

جس ظہار پر اس کے احکام مرتب ہوتے ہیں یہ وہ ظہار ہے جو ایسے لفظ سے ہو جس سے اس کے واقع کرنے کا ارادہ معلوم ہو۔

لفظ یا تو صریح ہوگا یا کنایہ، نیز وہ تنجیز ہوگی یا تعلیق یا اضافت۔

ظہار صریح فقہاء کے نزدیک وہ ہے جو ظہار پر وضاحت کے ساتھ دلالت کرے، اور اس کے علاوہ کسی دوسرے معنی کا احتمال نہ رکھے، اس کی مثال یہ ہے کہ زوج اپنی زوجہ سے کہے: "**أنت علي كظهر أمي**"، اس کلام سے ظہار وضاحت کے ساتھ سمجھا جا رہا ہے، اور نیت یا دلالت حال کی ضرورت کے بغیر ظہار کے معنی ذہنوں کی طرف سبقت کرتے ہیں۔

ظہار صریح کا حکم یہ ہے کہ اس سے ظہار متحقق ہو جائے گا اور حکم قصد و ارادہ پر موقوف نہیں رہے گا، چنانچہ اگر کوئی اس کلام کا تکلم کرے اور ظہار کا قصد نہ کرے تو بھی ظہار متحقق ہو جائے گا، اور اگر کوئی دعوی کرے کہ اس کا ارادہ غیر ظہار کا تھا، تو اگرچہ دیانۃً تصدیق کر دی جائے گی لیکن قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے غیر ظہار کا قصد کر کے لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ سے پھیرنا چاہا ہے، لہذا لفظ اپنے معنی موضوع لہ سے نہیں پھرے گا، پس غیر ظہار کے قصد کا دعوی قاضی کے یہاں قابل سماعت نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ خلاف ظاہر ہے، ہاں دیانۃً یعنی "**فيما بينه و بين الله**" اس کی تصدیق کر دی جائے گی، کیونکہ کلام میں اس کا احتمال ہے جس کی اس نے نیت کی ہے (۱)۔

ظہار کنایہ جمہور فقہاء کے نزدیک وہ ہے جو ظہار اور غیر ظہار دونوں کا احتمال رکھے، اور عرف میں کثرت کے ساتھ ظہار میں استعمال نہ ہوتا ہو، اس کی مثال یہ ہے کہ زوج اپنی زوجہ سے کہے: "**أنت علي كأمي**" یا "**أنت علي مثل أمي**" (تو میرے لئے میری ماں کی طرح ہے)، پس یہ ظہار کے لئے کنایہ ہے، اس لئے کہ اس میں دونوں احتمال ہیں، یہ کہ بیوی ماں کی طرح ہے عزت و تکریم میں، یا یہ کہ وہ ماں کی طرح ہے حرام ہونے میں، لہذا اگر اس کا مقصود یہ ہے کہ بیوی ماں کی طرح ہے عزت و تکریم میں تو ظہار نہیں ہوگا، نہ اس کے ذمہ کوئی چیز عائد ہوگی، لیکن اگر اس کا مقصود طلاق ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور اگر ظہار کا قصد کرے تو ظہار ہوگا، اس لئے کہ لفظ میں ان تمام امور کا احتمال ہے، لہذا جس معنی کا ارادہ کرے گا صحیح ہوگا، اور لفظ کو اسی پر محمول کر لیا جائے گا، اور اگر کہے: میں نے کسی بھی معنی کا قصد نہیں کیا تو ظہار نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ لفظ تحریم اور غیر تحریم دونوں میں استعمال ہوتا ہے، لہذا نیت کے بغیر تحریم کا معنی متعین نہیں ہوگا (۲)۔

۱۴ - ظہار کبھی زمانۂ مستقبل کی نسبت سے اور مستقبل میں کسی امر کے حاصل ہونے پر معلق ہونے سے خالی ہوتا ہے اور کبھی مستقبل میں کسی

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/۱۴۱-۳۴۲-۳۴۲، ۷/۱۴۱-۳۴۱-۳۴۲۔

(۱) البدائع ۳/۲۳۱، الشرح الصغیر ۲/۷۶۳، روضۃ الطالبین ۸/۲۶۲۔

(۲) البدائع ۳/۲۳۱، بدایۃ المجتہد ۲/۹۰، المغنی ابن قدامہ ۷/۳۴۲، الخرشی ۴/۱۰۷ طبع بیروت۔

امر کے حاصل ہونے پر معلق ہوتا ہے یا زمانہ مستقبل کی طرف نسبت ہوتی ہے تو اگر تعبیر تعلیق اور اضافت سے خالی ہوتو ظہار منجز ہوگا، اور اگر زمانہ مستقبل کی طرف نسبت ہوتو مضاف ہوگا اور اگر تعلیق ہوتو معلق ہوگا۔

ظہار منجز: وہ ہے کہ اس کا صیغہ اضافت اور تعلیق سے خالی ہو، جیسے کوئی اپنی زوجہ سے کہے: ''انت علی کظھر امی''، ظہار منجز فی الفور ظہار ہوگا اور اس سے صادر ہوتے ہی اس کا اثر مرتب ہوگا، کسی دوسری چیز کے حاصل ہونے پر موقوف نہیں ہوگا۔

ظہار معلق: وہ ظہار ہے جس کے وجود کو حروف شرط یعنی ''إن إذا، لو اور متی'' وغیرہ کے ذریعہ کسی امر مستقبل پر موقوف کردیا گیا ہو۔

ظہار معلق کی مثال یہ ہے کہ زوج اپنی زوجہ سے کہے: ''**أنت علی کظھر أمي إن سافرت إلی بلد أھلک**'' (اگر تو اپنے خاندان کے شہر کی طرف سفر کرے تو تو میرے لئے ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ)۔

ایسی صورت میں شرط کے وجود سے پہلے ظہار نہیں ہوگا، اس لئے کہ تعلیق کی وجہ سے تصرف وجود شرط سے وابستہ ہوگیا، لہذا مثال مذکور میں اس کی زوجہ کے اپنے اہل کی طرف سفر کرنے سے پہلے وہ ظہار کرنے والا نہیں ہوگا، جب اس کی زوجہ سفر کرے گی وہ ظہار کرنے والا قرار پائے گا، اور ظہار کے احکام اس پر عائد ہوں گے۔

اگر کوئی شخص ظہار کو اللہ تعالی کی مشیت پر معلق کرے تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک باطل ہوگا، حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے کہ چونکہ ظہار ایک یمین ہے جس سے کفارہ لازم آتا ہے، لہذا اس میں استثناء صحیح ہوگا۔

اگر ظہار کو کسی شخص یا خود زوجہ کی مشیت پر معلق کرے تو حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ یہ تعلیق مجلس تک مشیت پر محدود رہے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کسی کی مشیت پر معلق کرنے کی صورت میں ظہار ہی نہیں ہوگا، ان کے قول کی توجیہ گذر چکی ہے[1]۔

۱۵- ظہار مضاف: وہ ظہار ہے جس کے الفاظ مستقبل سے وابستہ ہوں اور زوج کا مقصد یہ ہو کہ اس وقت کے آنے پر اس کی زوجہ اس پر حرام ہو، مثلاً وہ اپنی زوجہ سے کہے: ''**أنت علی کظھر أمي بعد الشھر القادم**'' (تو آنے والے مہینہ کے بعد میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے)، اس صورت میں جو الفاظ زوج کی زبان سے صادر ہوئے ہیں وہ ظہار کا سبب تو اسی وقت سے بن جائیں گے، لیکن حکم اس وقت مرتب ہوگا جب وہ زمانہ آجائے گا جس کی طرف نسبت کی گئی ہے، اس لئے کہ اضافت حکم کا سبب بننے میں تصرف کے منعقد ہونے سے مانع نہیں ہے، ہاں، حکم کو اس وقت مضاف الیہ تک کے لئے مؤخر کردیتی ہے، لہذا مثال مذکور میں زوج الفاظ بولنے کے وقت سے ظہار کرنے والا سمجھا جائے گا، اسی لئے اگر کوئی اللہ تعالی کی قسم کھائے کہ اپنی بیوی سے ظہار نہیں کرے گا، اس کے بعد اپنی بیوی سے مذکورہ بالا الفاظ کہے تو اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا، اور اس عبارت کے تکلم کے فوراً بعد اس پر کفارہ یمین واجب ہوگا، لیکن بیوی سے اختلاط رکھنا ممنوع نہیں ہوگا، لیکن جب وہ وقت آن پہنچے گا جس کی طرف ظہار کی نسبت واضافت کی ہے تو اختلاط وہمبستری ممنوع ہوجائے گی، یہی جمہور فقہاء کا مسلک ہے[2]۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ زوجہ کو زوج پر حرام کرنے میں ظہار طلاق کی طرح ہے، اور طلاق مضاف اور معلق ہوکر بھی صحیح ہوتی ہے، لہذا ظہار بھی ایسا ہی ہوگا۔

---

(۱) دررالأحکام ۱/ ۳۹۳، کشاف القناع ۵/ ۳۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۹۱۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۳۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۵۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۶۵۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ظہار زمانۂ مستقبل کی طرف منسوب ہو یا مستقبل میں کسی امر کے حصول پر معلق ہو؟ اور معلق علیہ کا حصول یقینی ہو یا یقینی جیسا ہو، تو ظہار منجز ہوگا، اور اس کا حکم فی الحال مرتب ہوگا، پس اگر زوج اپنی زوجہ سے کہے: "**أنت علی کظھر أمی بعد سنة**" یا کہے: "**أنت کظھر أمی إن جاء شھر رمضان**" یا کہے: "**إن ھبت الریح**" (تو میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے ایک سال کے بعد یا اگر رمضان کا مہینہ آ جائے یا اگر ہوا چلے)، تو فی الحال ظہار کرنے والا ہوگا اور محض ان الفاظ کے تکلم سے اس کی زوجہ اس کے اوپر حرام ہوجائے گی، اس لئے کہ ظہار طلاق کی طرح ہے، ہر دو سے اس پر زوجہ حرام ہوجاتی ہے، اور طلاق اگر کسی ایسے امر کی طرف منسوب یا معلق ہو جس کا وجود مستقبل میں یقینی ہو یا یقینی جیسا ہو، تو منجز (فوری) ہوتی ہے، پس ظہار بھی ایسا ہی ہوگا[1]۔

شرط پنجم:

۱۶ – ظہار کرنے والا ظہار کا قصد کرے، اور اس شرط کے تحقق کی صورت یہ ہے کہ زوج قصداً اس عبارت کا تکلم کرے جو ظہار پر دلالت کرتی ہو یا اس کے قائم مقام ہو، اور اگر ارادہ کے ساتھ ساتھ رغبت بھی پائی جائے تو ظہار کا صدور پوری رضامندی سے ہوگا، اور اگر محض ارادہ پایا جائے اور رغبت نہ ہو تو رضا نہیں پایا جائے گا، مثلاً زوج کو قتل یا ضرب شدید یا قید طویل کی دھمکی دے کر ظہار پر مجبور کر دیا جائے اور گریز کرنے کی صورت میں اس کے واقع ہونے کا اندیشہ ہو جس کی دھمکی دی جاری ہے اور وہ ظہار کرلے تو اس حالت میں زوج کی طرف سے صیغہ کا صدور ارادہ سے ہوگا لیکن صحیح رضامندی نہیں

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۰، شرح الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۳/ ۲۴۳۔

ہوگی۔

ظہار بحالت اکراہ حنفیہ کے نزدیک معتبر ہے، اور اس پر اس کے آثار مرتب ہوتے ہیں، اس لئے کہ ظہار ان تصرفات میں سے ہے جو اکراہ و جبر کے ساتھ بھی صحیح ہوجاتے ہیں جیسے طلاق[1]، انہوں نے مکرہ کو ہازل (مذاق کرنے والا) پر قیاس کیا ہے، دونوں کی زبان سے تصرف کے کلمات بالقصد صادر ہوتے ہیں، لیکن ان کا مقصود وہ حکم نہیں ہوتا ہے جو اس تصرف پر مرتب ہوتا ہے۔

ہازل کی جس طرح طلاق معتبر ہے اسی طرح اس کا ظہار بھی معتبر ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**ثلاث جدھن جد وھزلھن جد: النکاح، و الطلاق، و الرجعة**"[2] (تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصد بھی قصد ہے اور ان کا مذاق بھی قصد ہے، نکاح، طلاق اور رجعت)، لہذا ہازل پر قیاس کرتے ہوئے مکرہ کا ظہار معتبر ہوگا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مکرہ کا ظہار صحیح نہیں ہوگا[3] ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**إن اللہ وضع عن أمتی الخطأ و النسیان وما استکرھوا علیه**"[4] (بے شک اللہ تعالی نے

(۱) البدائع ۳/ ۲۳۱۔

(۲) منتقی الأخبار مع نیل الأوطار ۶/ ۲۴۹۔

حدیث: "ثلاث جدھن جد و ھزلھن جد......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۴۳-۶۴۴) اور ترمذی (۳/ ۴۸۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ترمذی نے فرمایا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) شرح الخرشی ۴/ ۱۰۲، الدسوقی ۲/ ۴۳۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۳۹۔

(۴) حدیث: "إن اللہ وضع عن أمتی الخطأ و النسیان وما استکرھوا علیه" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) اور حاکم (۲/ ۱۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور حاکم نے فرمایا: یہ حدیث شیخین کی شرطوں کے مطابق صحیح ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

میری امت سے بھول چوک اوران امور کو معاف کر دیا ہے جن پر ان کو مجبور کر دیا جائے)۔

۱۷- جب زوج قصداً ظہار کے الفاظ کا تکلم کرے، لیکن یہ چاہے کہ اس کا حکم نہ مرتب ہو، بلکہ دل لگی اور تفریح طبع کا ارادہ کرے، تو ایسا شخص ہازل کہلاتا ہے، اور اس طرح کا ظہار فقہاء کے نزدیک معتبر ہے[1]۔

کیونکہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح و الطلاق و الرجعة"[2] (تین چیزیں ہیں کہ جن کا قصد بھی قصد ہے، اور ان کا مذاق بھی قصد ہے، نکاح، طلاق اور رجعت)، اور ظہار طلاق کی طرح ہے، لہذا اس کا حکم بھی طلاق کے حکم کی طرح ہوگا، اور اس لئے بھی کہ ہازل سے سبب یعنی صیغہ صادر ہوا ہے اور وہ قصد کرنے والا مختار ہے، لیکن چاہتا ہے کہ اس پر اس کا حکم نہ مرتب ہو، اور اسباب پر احکام کے مرتب ہونے یا نہ ہونے کا تعلق شارع سے ہے نہ کہ عاقد سے۔

۱۸- اگر زوج غیر ظہار کے تلفظ کا ارادہ کرے، اور بلا قصد اس کی زبان پر ظہار کے الفاظ آجائیں، ایسے شخص کو مخطی (خطا کر جانے والا) کہتے ہیں، یہ ظہار دیانۃً غیر معتبر اور قضاءً معتبر ہوگا، دیانۃً معتبر نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اگر اس واقعہ کا علم زوج کے سوا کسی کو نہ ہو تو وہ بلا تکلف اپنی زوجہ کے ساتھ اختلاط رکھے، اس کے ذمہ کوئی کفارہ نہیں ہے، اور اگر وہ کسی مفتی سے استفتاء کرے تو مفتی کے لئے یہ فتوی دینا جائز ہوگا کہ اس کے ذمہ کچھ نہیں ہے، جبکہ اس سے اس کے سچ بولنے کا علم ہو، لیکن جب زوجین میں نزاع ہوجائے اور معاملہ قاضی تک پہنچے تو قاضی یہی فیصلہ دے گا کہ زوجہ زوج پر حرام ہو چکی، تا آنکہ کفارہ ادا کرے، اس لئے کہ قاضی اپنے احکام کی بنیاد ظاہر پر رکھتا ہے، اور باطن کو اللہ کے حوالہ کرتا ہے، اور اگر قضا میں یہ دعوی تسلیم کر لیا جائے کہ جو چیز زبان سے نکل گئی وہ مقصود نہیں تھی، بلکہ مقصود شئ آخر تھی تو حیلہ سازوں اور بہانہ بازوں کے لئے دروازہ کھل جائے گا، وہ زبان سے ظہار کے الفاظ ادا کریں گے، پھر دعوی کریں گے کہ یونہی بلا قصد ان کی زبان پر آ گیا، یہ حنفیہ کا مسلک ہے[1]۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک (جیسا کہ طلاق کے بارے میں ان کی نصوص سے معلوم ہوتا ہے) یہ ہے کہ اگر ثابت ہوجائے کہ زوج نے لفظ ظہار بولنے کا ارادہ نہیں کیا تھا، بلکہ قصد دوسرے الفاظ کا کیا تھا، لیکن اس کی زبان سے لغزش ہوئی اور ظہار پر دلالت کرنے والا لفظ نکل گیا تو جس طرح دیانۃً اور فتوی کی رو سے ظہار نہیں ہوگا، اسی طرح قضاءً بھی ظہار نہیں ہوگا[2]۔

سابقہ تفصیلات سے اکراہ، ہزل اور خطا کے درمیان فرق واضح ہو گیا، اور وہ یہ ہے کہ اکراہ کی حالت میں الفاظ قصد و اختیار سے صادر ہوتے ہیں، لیکن اختیار صحیح اور کامل نہیں ہوتا، اکراہ کی وجہ سے ارادہ متاثر ہوجاتا ہے اور آدمی جو کچھ اپنی زبان سے کہتا ہے اس سے خوش اور مطمئن نہیں ہوتا، اکراہ میں مکرہ کی کوشش یہی ہوتی ہے کہ کسی طرح سے ضرر و اذیت اس سے دفع ہوجائے۔

ہزل میں جو بات کہی جاتی ہے، وہ قصداً کہی جاتی ہے، لیکن اس کا حکم مقصود نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ شوہر اس حکم کا ارادہ نہیں کرتا، بلکہ

---

(۱) البدائع ۳/۲۳۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۶۶، مغنی المحتاج ۳/۲۸۸، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۵۵۔

(۲) حدیث: "ثلاث جدهن جد و هزلهن جد......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۶ میں گذر چکی ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۳۳۰-۴۵۷، الدر و حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۵۶-۶۵۷۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۳۶۶، شرح الخرشی ۳/۱۷۲-۱۷۳، مغنی المحتاج ۳/۲۸۷۔

تفریح طبع اور دل لگی مقصود ہوتی ہے۔

خطا میں جو کلام شوہر سے صادر ہوتا ہے اس میں قصد وارادہ شامل نہیں ہوتا، بلکہ مقصود دوسرا کلام ہوتا ہے، اور یہ کلام نادانستہ طور پر اس کی جگہ صادر ہوجاتا ہے۔

شرط ششم:

۱۹ - مرد وزن کے درمیان ازدواجی رشتہ حقیقۃً یا حکماً موجود ہو۔

ازدواجی رشتہ حقیقۃً اس وقت ہوگا جب مرد وزن کے درمیان نکاح صحیح ہوا ہو، تفریق نہ ہوئی ہو اور دخول پر موقوف نہ ہو، لہذا اگر کوئی مرد کسی عورت سے صحیح نکاح کرے گا پھر اس سے ظہار کرے گا تو ظہار صحیح ہوگا خواہ ظہار سے پہلے اس سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو، یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے۔

دخول کی شرط نہ ہونے میں جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ"[1] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں) یہ آیت وضاحت کے ساتھ اس پر دلالت کرتی ہے کہ ظہار میں فقط یہ شرط ہے کہ جس عورت سے ظہار کیا گیا ہے وہ ظہار کرنے والے کی بیوی ہو، اور بیوی ہونا عقد صحیح سے متحقق ہوجاتا ہے، اس سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو۔

ازدواجی رشتہ کے حکماً پائے جانے کی صورت یہ ہے کہ بیوی طلاق رجعی کی عدت میں ہو، لہذا اگر زوج اپنی زوجہ کو طلاق رجعی دیدے تو بھی عدت کے ختم ہونے سے پہلے تک عقد نکاح قائم رہتا ہے، اس لئے کہ طلاق رجعی کے ذریعہ رشتۂ ازدواج کا ازالہ اسی وقت ہوتا ہے جب عدت گذر جائے، لہذا مطلقہ رجعیہ محل ظہار ہوگی، جیسا کہ وہ عدت میں رہتے ہوئے محل طلاق ہے۔

(۱) سورۂ مجادلہ/۳۔

اگر کوئی مرد ایسی عورت سے جو نہ تو اس کی بیوی ہے اور نہ طلاق رجعی کی عدت گذار رہی ہو، کہے: "أنت علی کظهر أمی" تو ظہار نہیں ہوگا حتی کہ اگر اس کے بعد اس سے نکاح کرلے تو وطی جائز ہوگی اور اس کے اوپر کچھ بھی عائد نہیں ہوگا، یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے[1]، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِن نِّسَائِهِمْ" اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ظہار صرف بیویوں سے ہوتا ہے، اجنبی عورت یا طلاق بائنہ کی عدت گذارنے والی عورت بیوی شمار نہیں ہوتی، لہذا اس سے ظہار صحیح نہیں ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت سے کہے: "أنت علیکظهر أمي"، تو ظہار ہوگا، اب اگر اس سے نکاح کرلے تو اس کے لئے اس سے وطی جائز نہیں ہوگی تا آنکہ کفارہ ادا کرے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ظہار یمین ہے جو کفارہ سے پوری ہوتی ہے، لہذا نکاح سے پہلے اس کا انعقاد صحیح ہے، جیسا کہ یمین باللہ کا انعقاد صحیح ہے[2]۔

۲۰ - اگر اجنبیہ کے ظہار کو اس کے نکاح پر معلق کردے، مثلاً کوئی شخص کسی اجنبیہ سے کہے: "أنت علي كظهر أمي إن تزوجتک" (اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے)، تو آیا یہ ظہار منعقد ہوگا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ[3]، مالکیہ[4] اور حنابلہ[5] کہتے ہیں کہ منعقد ہوجائے گا، چنانچہ شخص مذکور اگر عورت مذکورہ سے نکاح کرلے، تو چونکہ ظہار ہو چکا ہے، اس لئے وہ عورت اس کے لئے اس وقت تک

(۱) البدائع ۳/ ۲۳۲، شرح الخرشی علی المختصر لخلیل ۳/ ۲۴۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۳۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۵۴۔
(۳) البدائع ۳/ ۲۳۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۵۸۔
(۴) الشرح الکبیر ۲/ ۴۴۴-۴۴۵۔
(۵) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۵۴-۳۵۵۔

حلال نہیں ہوگی جب تک کفارہ ادا نہ کردے، اس مسئلہ میں ان کی دلیل وہ روایت ہے جس کو امام احمد نے اپنی سند کے ساتھ حضرت عمر بن خطابؓ سے نقل کیا ہے، کہ انہوں نے ایسے شخص کے بارے میں جس نے یہ کہا تھا: "**إن تزوجت فلانة فهي علی کظهر أمي**" (اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو وہ میرے لئے ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ) اور پھر اس سے شادی کرلی تھی "**عليه کفارة الظهار**"[۱] (یعنی اس کے ذمہ کفارۂ ظہار ہے)، نیز اس لئے بھی کہ جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے جب شرط کا وجود ہوجاتا ہے وہ منجز کی طرح ہوجاتی ہے، اور عورت مذکورہ شرط کے وجود کے وقت زوجہ ہے، لہذا وہ محل ظہار ہوگی جس طرح محل طلاق ہوسکتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں:[۲] کہ شادی پر معلق ظہار منعقد نہیں ہوگا، لہذا جس عورت کے ظہار کو اس سے نکاح کرنے پر موقوف کیا ہے، اگر اس سے نکاح کرلے تو ظہار کرنے والا نہیں ہوگا، اور اس سے ہمبستری کرنا جائز ہوگا اور کوئی کفارہ عائد نہیں ہوگا۔

اس بارے میں ان کی دلیل یہ ہے، اول: اللہ تعالی کا ارشاد: "**والذين يظاهرون من نسائهم**" ہے، اللہ سبحانہ نے ظہار کا تعلق صرف بیویوں سے قرار دیا ہے، اور جس عورت کے ظہار کو معلق کیا ہے وہ معلق کرتے وقت بیوی نہیں ہے، لہذا ظہار صحیح نہیں ہوگا۔

دوم: نبی علیہ السلام کا یہ فرمان ہے: "**لاطلاق قبل نکاح ولا عتق قبل ملک**"[۳] (نکاح سے پہلے کوئی طلاق نہیں اور ملکیت سے پہلے کوئی آزادی نہیں)، یہ حدیث بطور عموم اس پر دلالت کرتی ہے کہ نکاح سے پہلے طلاق باطل ہے، خواہ منجز ہو یا معلق، اور ظہار طلاق کے مثل ہے، کیونکہ دونوں کا مقصود زوجہ کو حرام کرنا ہے، لہذا طلاق پر قیاس کرتے ہوئے ظہار بھی درست نہیں ہوگا نہ منجز نہ معلق۔

(۱) حوالۂ سابق۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۳۔

(۳) حدیث: "لا طلاق قبل نکاح......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۶۰) نے حضرت المسور بن مخرمہ سے کی ہے اور اس کی اسناد کو ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۲۱۱) میں حسن قرار دیا ہے۔

شرط ہفتم:

۲۱ - مکلّف ہونا:

ظہار کی صحت کے لئے یہ شرط ہے کہ زوج مکلّف ہو، اور مکلّف ہونے کا تحقق چند امور سے ہوگا۔

الف - بلوغ: لہذا طفل نابالغ اگرچہ باشعور ہو اس کا ظہار صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ظہار کا حکم تحریم ہے، اور حلت وحرمت کا خطاب بچہ سے اٹھالیا گیا ہے تا آنکہ وہ بالغ ہوجائے جیسا کہ نبی علیہ السلام کے اس فرمان سے ثابت ہوتا ہے: "**رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون حتی يبرأ و عن النائم حتی يستيقظ و عن الصبي حتی يعقل**"[۱] (تین لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے، دیوانہ سے یہاں تک کہ وہ شفایاب ہوجائے، سوئے ہوئے سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہوجائے اور بچہ سے تا آنکہ وہ عاقل و بالغ ہوجائے)۔

ظہار پر چونکہ تحریم زوجہ کا حکم مرتب ہوتا ہے، لہذا اس پہلو سے وہ طلاق کی مانند ہے، اور صبی کی طلاق غیر معتبر ہے، لہذا اس کا ظہار بھی غیر معتبر ہوگا[۲]۔

ب - عقل: لہذا جنون کی حالت میں مجنون کا ظہار درست نہیں ہے اور نہ ہی صبی غیر عاقل کا، اس لئے کہ عقل، غور وفکر کا آلہ اور مکلّف

(۱) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۵۸-۵۵۹) اور حاکم (۲/ ۵۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۳۸، البدائع ۳/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۲، الشرح الکبیر ۲/ ۴۳۹۔

قرار دینے کا دار و مدار ہے، اور مجنون اور صبی غیر عاقل میں یہ موجود نہیں ہے۔

جو حکم مجنون کا ہے وہی حکم معتوہ (نیم مجنون) اور مبرسم (مبتلائے برسام یعنی مرض ذات الجنب)، مدہوش، بیہوش اور سوئے ہوئے کا ہے۔

نشہ میں مبتلا شخص کے ظہار کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ غیر معتبر ہے، بشرطیکہ اس کا نشہ حلال طریقہ سے ہو، یعنی نشہ آور چیز کا استعمال ضرورۃً یا جبراً کیا گیا ہو، کیونکہ نشہ کی حالت میں شعور وادراک نہیں رہتا، جیسا کہ مجنون اور سوئے ہوئے شخص میں ان چیزوں کا فقدان ہوتا ہے، لہذا جس طرح مجنون وخوابیدہ انسان کا ظہار غیر معتبر ہے، اسی طرح سکران یعنی نشہ میں مبتلا شخص کا ظہار غیر معتبر ہے۔

لیکن اگر اس کا نشہ حرام طریقہ سے ہو، یعنی بلا ضرورت اور بلا اکراہ اپنی خوشی سے نشہ آور چیز استعمال کرے یہاں تک کہ نشہ ہوجائے تو جس طرح اس کی طلاق میں فقہاء کا اختلاف ہے، اسی طرح اس کے ظہار میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ جو حضرات اس کی طلاق کا اعتبار کرتے ہیں اس کے ظہار کا بھی اعتبار کرتے ہیں، اکثر حنفیہ، امام مالک اور امام شافعی اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کی یہی رائے ہے[1]۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ سکران نے اپنی خوشی اور اختیار سے حرام شی کا استعمال کرکے اپنی عقل کے ازالہ کا سبب بنا ہے، لہذا اس کو سزا دینے اور آئندہ اس معصیت سے روکنے کے لئے اس کی عقل کو حکماً موجود مان لیا جائے گا۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۳/۴۰، البدائع ۳/۲۳۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۳۹، مغنی المحتاج ۳/۳۵۳، المغنی لابن قدامہ ۷/۱۱۴-۲۳۸۔

جو فقہاء سکران کی طلاق غیر معتبر مانتے ہیں وہ اس کے ظہار کو بھی غیر معتبر کہتے ہیں، یہ رائے حنفیہ میں سے امام زفر اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کی ہے، اور حضرت عثمان ابن عفانؓ اور عمر ابن عبدالعزیزؒ[1] سے بھی یہی منقول ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ تصرف کے صحیح ہونے کا دار و مدار قصد اور ارادۂ صحیح پر ہے، اور سکران چونکہ مغلوب العقل ہوگیا ہے، اس لئے نہ اس کے پاس قصد ہے اور نہ ارادۂ صحیحہ ہے، لہذا جو عبارت اس سے صادر ہوئی ہے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ مجنون، خوابیدہ اور بیہوش کی عبارت معتبر نہیں ہوتی ہے۔

ج- اسلام: پس اگر زوج غیر مسلم ہو تو اس کا ظہار صحیح نہیں ہوگا، خواہ اہل کتاب ہو یا غیر اہل کتاب۔

حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا یہی مسلک ہے[2]۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ اسلام ظہار کے صحیح ہونے کے لئے شوہر کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، لہذا مسلم اور غیر مسلم دونوں کا ظہار صحیح ہوگا[3]۔

حنفیہ اور مالکیہ کی حجت اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: "**اَلَّذِيْنَ يُظَاهِرُونَ مِنكُمْ مِن نِّسَائِهِمْ**" (تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہو) اس لئے کہ اس میں خطاب مسلمانوں سے ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ظہار مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے کافروں کے لئے نہیں ہے۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۳/۴۰، البدائع ۳/۹۹، المغنی لابن قدامہ ۷/۱۱۴-۱۱۵۔
(۲) البدائع ۳/۲۳۰، الشرح الکبیر ۲/۴۳۹۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/۳۵۲، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۳۸-۳۳۹، الإنصاف ۹/۱۹۸۔

اور اس آیت کے بعد والی آیت: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِن نِّسَائِهِمْ"[(۱)] میں اگر چہ منکم کی قید نہیں ہے، لیکن عمومی معنی یعنی مسلمان اور غیر مسلم دونوں مراد نہیں لئے جاسکتے، بلکہ وہی از واج مراد ہوں گے جو آیت سابقہ میں ذکر ہوئے، اس لئے کہ یہ آیت آیت سابقہ میں مذکور حکم ظہار کی تشریح کے لئے ہے، اور آیت سابقہ صرف ظہار مسلمین سے متعلق ہے۔

نیز ظہار جس تحریم زوجہ کا تقاضا کرتا ہے اس کا اختتام کفارہ سے ہوتا ہے اور کافر کفارہ کا اہل نہیں ہے، اس لئے کہ وہ عبادت ہے اور کافر کی عبادت صحیح نہیں ہے[(۲)]۔

شافعیہ اور حنابلہ کی حجت اللہ تعالی کا ارشاد: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِن نِّسَائِهِمْ" ہے[(۳)]، یہ آیت عام ہے، مسلم اور غیر مسلم دونوں کو شامل ہے، اور آیت سابقہ میں اگر چہ خطاب مسلمانوں سے کیا گیا ہے، تو یہ اس کی دلیل نہیں ہے کہ ظہار انہی کے ساتھ مخصوص ہے، اس لئے کہ احکام شرعیہ میں اصل مسلمان ہیں، دوسرے لوگ ان کے تابع ہیں، اور تخصیص کسی دلیل کے بغیر نہیں ہوگی اور یہاں وہ دلیل موجود نہیں ہے۔

کفارہ کی بعض قسمیں کافر کی طرف سے بھی درست ہیں جیسے آزاد کرنا، کھانا کھلانا، اگر چہ روزہ رکھنا اس کی طرف سے صحیح نہیں ہے، اور کفارہ کی بعض انواع کا صحیح نہ ہونا اہلیت ظہار کی نفی نہیں کرتا، رقیق یعنی غلام کو دیکھئے وہ ظہار کا اہل ہے باوجود یکہ کفارۂ اعتاق اس کی طرف سے غیر ممکن ہے[(۴)]۔

(۱) سورۂ مجادلہ ر ۳۔

(۲) البدائع ۳ر ۲۳۰۔

(۳) سورۂ مجادلہ ر ۳۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۷ر ۳۸۷-۳۸۹، کشاف القناع ۵ر ۳۷۲، روضۃ الطالبین ۸ر ۲۶۱۔

ظہار کا اثر:

جب ظہار متحقق ہو جائے اور اس کے شرائط مکمل پائی جائیں تو اس پر درج ذیل آثار مرتب ہوتے ہیں:

۲۲- الف- کفارۂ ظہار کے ادا کرنے سے پہلے ازدواجی اختلاط کا حرام ہونا، اس حرمت میں وطی اور دواعی وطی یعنی بوسہ لینا، ہاتھ سے چھونا، اور اس کے جسم کے کسی برہنہ حصہ سے اپنے جسم کو لگانا سبھی شامل ہے۔

کفارہ ادا کرنے سے پہلے وطی کے حرام ہونے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا قول: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا"[(۱)] (اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو اس کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے) میں اس امر پر اتفاق ہے کہ وطی مراد ہے، اور اس لئے بھی کہ مروی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کیا پھر کفارہ ادا کئے بغیر اس سے ہمبستری کر لی، پھر نبی علیہ السلام سے اس بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: **"استغفر الله ولا تعد حتى تكفر"**[(۲)] (اللہ سے معافی چاہو، اور جب تک کفارہ نہ ادا کر لو دوبارہ ایسا نہ کرو)۔

یہاں نبی علیہ السلام نے اس شخص کو جماع کی وجہ سے استغفار کرنے کا حکم دیا ہے اور استغفار گناہ سے ہوتا ہے، پس ثابت ہوا کہ کفارہ ادا

(۱) سورۂ مجادلہ ر ۳۔

(۲) حدیث: "أن رجلا ظاهر من امرأته ثم واقعها قبل أن يكفر......" کی روایت ابوداؤد (۲ر ۶۶۶) اور ترمذی (۳ر ۴۹۴) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور ترمذی نے فرمایا: حسن غریب صحیح ہے، اور الزیلعی نے نصب الرایہ (۳ر ۲۴۶، ۲۴۷) میں حدیث کے طرق کو ذکر کیا ہے، پھر کہا ہے: میں نے حدیث کی کسی سند میں استغفار کا ذکر نہیں پایا۔

کرنے سے پہلے ہمبستری حرام ہے، نیز آنحضرت نے اس کو کفارہ سے قبل دوبارہ ہمبستری کرنے سے منع فرمایا، اور مطلق نہی منہی عنہ کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے، لہذا یہ کفارہ ادا کرنے سے پہلے وطی کے حرام ہونے کی دلیل ہوگی، اسی طرح اس سے پہلے شوہر کو اپنے اوپر قدرت دینا زوجہ کے لئے حرام ہے [۱]۔

اب رہا مسئلہ دواعی وطی کی حرمت کا، سو یہ تمام حنفیہ اور اکثر مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا بھی مسلک ہے [۲] اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَتَمَاسَّا" (تو اس کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے)۔

یہاں ظہار کرنے والے کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ "تماس" سے پہلے کفارہ ادا کرے اور "تماس" جس طرح وطی پر صادق آتا ہے، اسی طرح ہاتھ وغیرہ سے بدن کے کسی جزو کے چھونے پر بھی صادق آتا ہے، اور وطی کفارہ ادا کرنے سے پہلے بالاتفاق حرام ہے، پس ہاتھ سے چھونا وغیرہ بھی اسی طرح حرام ہوگا، نیز یہ کہ ہاتھ سے چھونا اور شہوت سے بوسہ لینا، اور شرمگاہ کے سوا کسی برہنہ حصہ سے اپنے برہنہ حصہ کو لگانا وطی کے دواعی میں سے ہے، اور وطی حرام ہے، لہذا دواعی وطی بھی حرام ہوں گے، کیونکہ فقہی قاعدہ ہے "ماأدى إلى الحرام حرام" (جو چیز حرام کا داعیہ بنے وہ بھی حرام ہے)۔

شافعیہ کا اظہر مذہب اور بعض مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مذہب ہے کہ دواعی وطی مباح ہیں [۳] اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا" میں مس سے مراد جماع ہے جیسا کہ فرمان باری: "وَإِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ" [۱] (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو) میں مس سے مراد جماع ہے، لہذا جماع کے سوا دیگر اشیاء یعنی بوسہ لینا، شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانا اور شرم گاہ کے سوا دوسرے عضو میں اپنا کوئی عضو لگانا حرام نہیں ہوگا، نیز یہ کہ ظہار کی وجہ سے وطی کا حرام ہونا ایسا ہے جیسا کہ حیض کی وجہ سے وطی کا حرام ہونا، بایں جہت کہ دونوں صورتوں میں وطی تو حرام ہے، لیکن نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور حیض میں وطی کی حرمت دواعی وطی کی حرمت کا تقاضا نہیں کرتی، لہذا حیض پر قیاس کرتے ہوئے ظہار میں بھی وطی کی حرمت دواعی وطی کی حرمت کا تقاضا نہیں کرتی [۲]۔

اگر ظہار کرنے والا کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس عورت سے ہمبستری کرلے جس سے ظہار کیا ہے، یا وطی کے سوا استفادہ کرے تو اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی، کیونکہ اس نے اس حکم کی مخالفت کی جو اللہ کے قول: "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا" میں وارد ہے، لیکن اس پر ایک کفارہ کے علاوہ کچھ لازم نہ ہوگا، اور اس پر اس کی زوجہ بدستور حرام رہے گی تا آنکہ کفارہ ادا کردے، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے [۳]، اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے: **"أن رجلا أتى النبی ﷺ قد ظاهر من امرأته فوقع عليها، فقال : يا رسول اللہ إنی قد ظاهرت من زوجتی فوقعت عليها قبل أن أكفر، فقال: وما حملک على ذلک يرحمک اللہ؟ قال :**

(۱) البدائع ۳/۲۳۴، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۴۴، الشرح الکبیر ۲/۴۴۵، مغنی المحتاج ۳/۳۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۹۱۔
(۲) البدائع ۲/۲۳۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۴۵، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۴۸۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/۳۵۷، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۴۸۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/۳۵۷۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۵۰۶، الہدایہ مع فتح القدیر ۳/۲۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۴۷، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۸۳۔

رأيت خلخالها في ضوء القمر، قال : فلا تقربها حتى تفعل ما أمرک الله به"[1] (ایک شخص جس نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا، پھر اس سے ہمبستری کر لی تھی، نبی علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ! میں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا، پھر کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس سے ہمبستری کر لی، آپ علیہ السلام نے دریافت فرمایا: تجھے اس پر کس چیز نے آمادہ کیا، اللہ تجھ پر رحم فرمائے ؟ اس نے کہا: میں نے چاند کی روشنی میں اس کی پازیب دیکھی، آپ علیہ السلام نے فرمایا : اب اس کے قریب مت جا جب تک وہ نہ کر لے جس کا اللہ نے تجھ کو حکم دیا ہے)۔

یہ حدیث وضاحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے کہ ظہار کرنے والا اگر کفارہ ادا کرنے سے پہلے وطی کر لے تو کفارہ اس سے ساقط نہیں ہوتا بلکہ اس پر کفارہ لازم ہے، اور کفارہ ادا کرنے تک اس کی زوجہ بدستور اس پر حرام رہے گی۔

۲۳ - ب - زوجہ کو حق پہنچتا ہے کہ وہ زوج سے وطی کا مطالبہ کرے، اور اس پر لازم ہے کہ جب تک زوج کفارہ نہ ادا کرے اس کو وطی سے باز رکھے، اگر زوج کفارہ کی ادائیگی سے باز ہے تو اس کو حق ہوگا کہ مقدمہ کو قاضی تک پہنچائے، اور قاضی پر لازم ہے کہ اس کو کفارہ ادا کرنے کا حکم دے، اگر وہ اس سے گریز کرے تو قاضی اپنے تادیبی وسائل استعمال کر کے اس کو مجبور کرے، تا آنکہ وہ کفارہ ادا کر دے یا طلاق دیدے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ زوج نے ظہار کے ذریعہ زوجہ کو اپنے اوپر حرام کر کے اس کو اذیت دی ہے، اور رشتہ ازدواج کے موجود ہوتے ہوئے اس کو اس کے حق وطی سے محروم کر دیا ہے، لہذا اس کو حق ہے کہ وہ اپنے حق کے پورا کرنے اور اپنے اوپر سے ضرر کو دفع کرنے کا مطالبہ کرے، اور زوج کے اختیار میں ہے کہ وہ زوجہ کا حق پورا کرے اور کفارہ ادا کر کے اس سے حرمت کا ازالہ کرے، لہذا یہ چیزیں شرعی طور پر اس پر لازم کی جائیں گی، پس اگر وہ ان کی انجام دہی سے باز رہے تو قاضی اس کو کفارہ کی ادائیگی یا طلاق پر مجبور کرے گا[1]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر ظہار کرنے والا کفارہ کی ادائیگی سے عاجز ہو تو زوجہ کے لئے درست ہے کہ وہ قاضی سے طلاق کا مطالبہ کرے، کیونکہ ترک وطی کی وجہ سے اس کو ضرر پہنچ رہا ہے، اور قاضی پر لازم ہے کہ وہ زوج کو حکم دے کہ وہ طلاق دیدے، اور اگر وہ طلاق نہ دے تو اس کی جانب سے قاضی فوراً طلاق دیدے، یہ طلاق رجعی ہوگی، اگر زوج عدت ختم ہونے سے پہلے کفارہ پر قادر ہو جائے تو کفارہ ادا کر کے رجوع کر لے۔

اگر ظہار کرنے والا کفارہ کی ادائیگی پر قادر ہے، لیکن ادائیگی سے گریز کر رہا ہے تو زوجہ کو طلاق کے مطالبہ کا حق ہے، اب اگر وہ قاضی سے طلاق کا مطالبہ کرے تو جب تک چار مہینے گذر نہ جائیں قاضی طلاق نہیں دے گا جیسا کہ ایلاء میں ہے، جب چار مہینے گذر جائیں تو قاضی زوج کو حکم دے گا کہ وہ طلاق دے یا کفارہ ادا کرے، اگر وہ گریز کرے تو اس کی جانب سے قاضی طلاق دیدے گا اور یہ طلاق رجعی ہوگی۔

طلاق کو چار مہینے تک مؤخر کرنا ایسا مسئلہ ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن اس کا آغاز کب سے ہوگا اس میں اختلاف ہے، چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ اس کا آغاز یوم ظہار سے ہوگا، مدونہ

---

(۱) منتقی الأخبار مع نیل الأوطار ۶/ ۲۷۶-۲۷۷۔

حدیث ابن عباسؓ: "أن رجلا أتى النبي ﷺ قد ظاهر من امرأته" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۹۴) نے کی ہے اور فرمایا: حدیث حسن غریب صحیح ہے۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۳۴، فتح القدیر ۳/ ۲۲۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۰۶، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۱۔

جس میں اقوال کا اختصار کیا گیا ہے اس میں ابوسعید براذعی نے اسی پر اکتفاء کیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس کا آغاز فیصلہ کے دن سے ہوگا، یہ قول بھی امام مالک کی طرف منسوب ہے، اور ابن یونس کے نزدیک زیادہ راجح ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس کا آغاز اس وقت سے ہوگا جب سے ضرر کا ظہور ہو، اور وہ ہے کفارہ سے گریز کرنے کا دن، المدونہ میں مذکور اقوال کی تاویل اسی سے کی گئی ہے [1]۔

۲۴- ج- ظہار کرنے والے پر واجب ہے کہ وہ وطی اور دواعی وطی سے پہلے کفارہ ادا کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ظہار کرنے والوں کو جبکہ وہ اپنی ظہار کردہ بیویوں کے ساتھ ازدواجی زندگی بسر کرنے کا تہیہ کریں، کفارہ ادا کرنے کا امر فرمایا ہے، باری تعالی کا ارشاد ہے: ”وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَا“[2] (اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں، تو اس کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے)، اور امر مامور بہ کے واجب ہونے پر دلالت کرتا ہے، نیز یہ کہ ظہار معصیت ہے، کیونکہ اس میں امر منکر اور قول زور ہے، اس لئے اللہ تعالی نے کفارہ واجب کیا تاکہ کفارہ کا ثواب اس معصیت کے وبال کو ڈھک دے۔

کفارۂ ظہار کی بحث میں مندرجہ ذیل امور آتے ہیں:

امر اول- کفارہ کے وجوب کا سبب:

۲۵- کفارہ کے وجوب کے سبب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اس کے وجوب کا سبب ظہار ہے۔

بعض حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: وہ ظہار کی وجہ سے واجب ہے، لیکن رجوع کرنا، اس کے وجوب کے تحقق کے لئے شرط ہے [1] اس کی وجہ یہ ہے کہ ظہار کے مکرر ہونے سے کفارہ مکرر ہوجاتا ہے، اور سبب ہی ایسی چیز ہے جس کی تکرار سے حکم میں تکرار آتی ہے، لہذا یہ امر اس کی دلیل ہے کہ ظہار، کفارہ کے وجوب کا سبب ہے۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ: کفارہ کے وجوب کا سبب اس زوجہ سے وطی کرنے کا عزم ہے جس سے ظہار کیا گیا ہے، مالکیہ اور بعض حنفیہ کا مذہب ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے جماع سے پہلے رجوع کی وجہ سے کفارہ کو واجب کیا ہے، ارشاد ہے: ”وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا“ اس آیت کریمہ سے صراحۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ رجوع اور تماس یعنی وطی دو الگ الگ چیزیں ہیں، اور رجوع صرف ارادۂ وطی ہے، لہذا وہی کفارہ کے وجوب کا سبب ہوگا، اور اس لئے بھی کہ زوج نے ظہار کے ذریعہ زوجہ کو اپنے اوپر حرام کرنے کا قصد کیا ہے، پس وطی کا عزم کرنا اس چیز سے رجوع کرنا ہے جس کا قصد کیا تھا۔

بعض حنفیہ اور شافعیہ کا ایک قول ہے کہ کفارہ کے وجوب کا سبب ظہار اور رجوع کرنا دونوں کا مجموعہ ہے، اس قول کو شربینی خطیب نے راجح کہا ہے، اور ابن قدامہ کے مطابق مذہب حنابلہ میں بھی یہی راجح ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے کفارہ کو دو امور کی وجہ سے واجب کیا ہے ظہار اور رجوع کرنا، ارشاد ہے: ”وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ“

---

(۱) شرح الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۲۳۵/۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴۳۳/۲۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

(۱) فتح القدیر ۲۲۵/۳، کشاف القناع ۳۷۴/۵۔

لہذا کفارہ کا وجوب دوسرے کے بغیر صرف ایک سے ثابت نہیں ہوگا[۱]۔

امر دوم- ذمہ میں کفارہ کا برقرار رہنا:

۲۶- کفارہ ظہار کرنے والے کے ذمہ ثابت رہے گا، تا آنکہ وہ اس کو ادا کردے، اگر اس کو ادا کرنے سے پہلے مرجائے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک کفارہ ساقط ہوجائے گا، سوائے اس کے کہ اس کی وصیت کرجائے، اس وقت ایک تہائی مال میں سے اس کو ادا کردیا جائے گا۔

مالکیہ نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر صحت کے زمانہ میں وہ لوگوں کو گواہ بنادے کہ اس کے ذمہ کفارہ ہے، تو اس کے ترکہ سے اس کو ادا کیا جائے گا خواہ اس کو ادا کرنے کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو[۲]، یہ اس وقت ہے جب کہ وطی نہ کی ہو، اور اگر وطی کرلی ہے، تو تمام فقہاء کے نزدیک موت سے ساقط نہیں ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ کفارۂ ظہار موت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ میت کی طرف سے اس کے ترکہ سے وارث اس کو ادا کرے گا[۳]۔

امر سوم- کفارۂ ظہار کے شرائط:

۲۷- کفارۂ ظہار کافی ہونے کے لئے دو چیزیں شرط ہیں:

(۱) الدسوقی ۲/ ۴۴۶-۴۴۷، المغنی ۷/ ۳۵۳، فتح القدیر ۳/ ۲۲۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۵۹۴، الدسوقی ۴/ ۴۵۸، السراجیہ رص ۳۰، الخرشی ۴/ ۱۱۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۴-۵۱۷، القلیوبی ۳/ ۵-۱۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۸۳، کشاف القناع ۵/ ۳۸۹، ۴/ ۴۰۴۔

اول: کفارہ کی ادائیگی اس کے سبب کے وجوب کے پائے جانے کے بعد ہوئی ہو، اس لئے کہ جب حکم کا کوئی سبب ہوتو وہ اپنے سبب پر مقدم نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے اور کہے: اگر میں آئندہ ظہار کروں گا تو یہ کھلانا اس ظہار کی طرف سے ہوگا، پھر وہ اپنی بیوی سے ظہار کرے تو وہ کھانا کھلانا اس کے ظہار کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے کفارہ کو اس کے سبب وجوب پر مقدم کردیا ہے، حالانکہ حکم کو اس کے سبب پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ اگر کوئی قسم کھانے سے پہلے کفارۂ قسم ادا کردے، یا قتل کرنے سے پہلے قتل کا کفارہ دیدے۔

نیز اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوئی تو تو میرے لئے ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ، تو زوجہ کے اس گھر میں داخل ہونے سے پہلے کفارہ ادا کرنا درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ ظہار ایک شرط یعنی گھر میں داخل ہونے پر معلق ہے، اور جوشئ شرط پر معلق ہوتی ہے وہ اس شرط کے وجود سے پہلے نہیں پائی جاتی[۱]۔

دوم: نیت: یعنی آزاد کرنے یا روزہ رکھنے یا کھانا کھلانے سے مقصود کفارہ کی ادائیگی ہو، خواہ یہ قصد عمل کے ساتھ ساتھ ہو، یا عمل سے ذرا دیر پہلے[۲]، کیونکہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"إنما الأعمال بالنیات"**[۳] (عمل کا دارومدار نیت پر ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ کفارہ کی تمام اقسام واجبہ میں یہ احتمال کہ ان کی

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۸۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۹۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۸۷۔

(۳) حدیث: "إنما الأعمال بالنیات......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۹) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

بجا آوری کفارہ کے لئے ہو، اور یہ کہ دوسرے مقصد سے ہو، لہذا نیت کے بغیر کفارہ کی تعیین نہیں ہوسکتی، لہذا اگر ظہار کرنے والا نیت کے بغیر آزاد کرے یا روزہ رکھے یا کھانا کھلائے، پھر نیت کرلے کہ آزاد کرنا یا روزہ رکھنا یا کھلانا اس کفارہ کی طرف سے ہے جو اس پر واجب ہے تو یہ کافی نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کوئی روزہ کی نیت کرے لیکن اس کفارہ ظہار کی نیت نہ کرے، تو بھی کفارہ ادا نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس وقت میں روزہ رکھا گیا ہے اس میں کفارہ اور غیر کفارہ مثلاً نذر مطلق اور قضاء رمضان کے روزوں کی بھی صلاحیت ہو، لہذا نیت کے بغیر روزہ کفارہ کے لئے متعین نہیں ہوگا[۱]۔

امر چہارم: کفارۂ ظہار کی ادائیگی کے طریقے:

۲۸ - کفارۂ ظہار کے ادا کرنے کے تین طریقے ہیں، جو باتفاق فقہاء مندرجہ ذیل ترتیب کے مطابق واجب ہیں۔

الف - غلام کو آزاد کرنا

ب - روزے رکھنا

ج - کھانا کھلانا

اور اصل اس باب میں اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "**وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا ذَالِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ**"[۲] (اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۳۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳-۴۔

ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے، اس سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے، اور اللہ کو پوری خبر ہے، اس کی جو تم کرتے رہتے ہو، پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں، اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں، پھر جس سے یہ بھی نہ ہوسکے تو اس کے ذمہ کھلانا ہے، ساٹھ مسکینوں کا، یہ (احکام) اس لئے ہیں تاکہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھو)۔

اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ نے اوس بن ثابت سے جب انہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کرلیا تھا، فرمایا تھا کہ وہ ایک غلام آزاد کریں، آنحضرت ﷺ سے عرض کیا گیا کہ غلام ان کو میسر نہیں ہے آپ نے فرمایا: روزے رکھیں[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "کفارۃ" میں دیکھا جاسکتا ہے۔

ظہار کا اختتام:

۲۹ - ظہار کے انعقاد کے بعد اس کا اختتام امور ذیل میں سے کسی ایک امر سے ہوگا:

الف - کفارہ

ب - موت

ج - مدت کا گذر جانا

الف - کفارہ سے ظہار کا اختتام:

۳۰ - جب زوج اپنی زوجہ سے ظہار کرلے اور ظہار کا رکن وجود میں آجائے اور اس کے شرائط مکمل ہوجائیں، تو ظہار کے حکم کا ترتب ہوجائے گا یعنی زوجہ زوج پر حرام ہوجائے گی، یہ تحریم اس وقت ختم

(۱) حدیث: أوس بن الصامت کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔

ہوگی جب کفارہ ادا کردے، بشرطیکہ ظہار کسی وقت معین کے ساتھ مقید نہ ہو بلکہ مطلق ہو، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے کفارہ ادا کرنے سے پہلے اپنی اس زوجہ سے وطی کر لی تھی جس سے ظہار کیا تھا، اس سے نبی ﷺ نے فرمایا تھا: "**لاتقربها حتی تفعل ما أمرک الله عزوجل**"[1] (تم اس کے قریب نہ جانا جب تک وہ عمل نہ کرلو جس کا تم کو اللہ عزوجل نے حکم دیا ہے)، اس حدیث میں نبی ﷺ نے اس کو دوبارہ وطی کرنے سے منع فرمایا ہے، اور اس نہی کا خاتمہ کرنے والی غایت کفارہ کو قرار دیا ہے، لہذا ثابت ہوا کہ ظہار کا حکم کفارہ کے بغیر نہیں ختم ہوگا، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ: اگر کوئی شخص اپنی زوجہ سے ظہار کرے، پھر طلاق بائن دے کر اسے جدا کردے، پھر وہ عورت عقد جدید کے ذریعہ اس کی طرف واپس آئے تو جب تک کفارہ نہ ادا کرے اس سے وطی جائز نہیں ہوگی، خواہ دوسرے زوج کے بعد اس کی طرف واپس آئے یا اس سے پہلے، اور یہی حکم اس وقت ہے جب اس کو تین طلاقیں دے دے اور وہ دوسرے شخص سے نکاح کرے، پھر اس کی طرف واپس آئے تو کفارہ دیئے بغیر اس سے وطی درست نہیں ہے[2]، کاسانی نے البدائع میں اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ ظہار اپنے حکم کا موجب بن کر منعقد ہو چکا، اور اس کا حکم حرمت ہے، اور اصل یہ ہے کہ تصرف شرعی جب مفید حکم بن کر منعقد ہوجاتا ہے تو جب تک اس کی بقا میں کسی فائدہ کا احتمال اور امکان ہوتا ہے وہ باقی رہتا ہے، اور یہاں طلاق کے بعد اس کے زوج اول کی طرف اس کی واپسی کا احتمال موجود ہے، لہذا ظہار بھی موجود رہے گا، اور جب وہ موجود رہے گا تو اپنے اسی حکم کے ساتھ موجود رہے گا جس پر منعقد ہوا تھا، اور وہ ہے ایسی حرمت کا ثبوت جو کفارہ سے ختم ہوگی[1]۔

(۱) حدیث: "**لا تقربها حتی تفعل ما أمرک الله......**" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) البدائع ۳/ ۲۳۵، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۰، شرح الخرشی ۳/ ۱۵۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۵۲۔

ب- موت سے ظہار کا اختتام:

۳۱- ظہار کا اختتام زوجین یا زوجین میں سے کسی ایک کی موت سے بھی ہوجاتا ہے، لہذا اگر کوئی اپنی زوجہ سے ظہار کرے پھر مرجائے، یا اس کی زوجہ مرجائے، تو تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ ظہار اور حکم ظہار دونوں ختم ہوجائیں گے، اس لئے کہ ظہار کا موجب حرمت ہے، اور حرمت مرد وزن سے متعلق ہے، مرد پر اس عورت سے استمتاع حرام ہے جس سے اس نے ظہار کیا ہے، اور عورت پر یہ لازم ہے کہ وہ زوج کو اپنے اوپر اس وقت تک قدرت نہ دے جب تک وہ کفارہ نہ ادا کردے، حکم کا باقی رہنا اس کے بغیر متصور نہیں جس سے حکم متعلق ہے۔

یہ تفصیل ظہار اور اس میں موت کے اثر کے تعلق سے ہے، رہ گیا کفارۂ ظہار اور موت کے بعد اس کے مطالبہ کے تعلق سے کلام فقرہ/ ۲۶ کے میں گذر چکا ہے۔

ج- مدت گذرنا:

۳۲- ظہار مؤقت جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی مدت گذرنے سے ختم ہوجاتا ہے، اور ظہار میں توقیت اور تابید کا بیان فقرہ/ ۶ میں گذر چکا۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۳۵۔

ظہر

دیکھئے: ''صلوات خمسہ مفروضہ''۔

عائلۃ

دیکھئے: ''اسرۃ''۔

عائن

دیکھئے: ''عین''۔

عاج

تعریف:

۱- عاج کا معنی لغت میں: ہاتھی کے کچلی کے دانت ہیں، اور کچلی کے دانت کے سوا کسی شئ کو عاج نہیں کہا جاتا۔

عوّاج: ہاتھی کے دانت کی بیع کرنے والا ہے، اس کو سیبویہ نے نقل کیا ہے، اور صحاح میں ہے کہ ''عاج'' ہاتھی کی ہڈی ہے، اس کا واحد عاجۃ ہے، شمر کہتے ہیں کہ: کچھوے کی پیٹھ کی ہڈی کو بھی عاج کہا جاتا ہے۔

ازہری کہتے ہیں کہ: عاج کے بارے میں جو شمر نے کہا ہے کہ وہ کچھوے کی پیٹھ کی ہڈی ہے، اس کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حدیث مرفوع میں آیا ہے کہ نبی علیہ السلام نے ثوبان سے فرمایا: ''**اشتر لفاطمة قلادة من عصب وسوارين من عاج**''[۱] (فاطمہ کے لئے عصب کا ہار اور عاج کے دو کنگن خرید لاؤ) ظاہر ہے کہ آنحضرت کی مراد عاج سے ہاتھی کے دانت سے بنائے ہوئے کنگن نہیں ہوسکتے، اس لئے کہ اس کے دانت مردار ہیں، یہاں عاج سے ذبل یعنی دریائی کچھوے کی پیٹھ کی ہڈی مراد ہے، بہر حال ہاتھی کے دانت امام شافعی کے نزدیک نجس اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک

---

(۱) حدیث: ''**اشترلفاطمة قلادة من عصب و سوارين من عاج**'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۲۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی سند میں اس کے رواۃ میں سے دو راوی مجہول ہیں، اسی طرح مختصر السنن للمنذری (۶/ ۱۰۹ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے۔

پاک ہیں[۱]۔

فقہاء کا استعمال معنی لغوی سے الگ نہیں ہے، چنانچہ شافعیہ کہتے ہیں کہ عاج دریائی کچھوے کی ہڈی ہے[۲]، حنابلہ، حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ عاج ہاتھی کا دانت ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ذبل:

۲- لسان العرب میں ہے: "ذبل" کچھوے کی پیٹھ کی ہڈی ہے اور المحکم میں ہے کہ خشکی کے کچھوے کی کھال ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ دریائی کچھوے کی ہڈی سے کنگن اور کنگھیاں بنائی جاتی ہیں، اور ایک قول ہے کہ: "ذبل" ایک دریائی جانور کی پیٹھ کی ہڈی ہے جس سے عورتیں کنگن بناتی ہیں، ابن شمیل کہتے ہیں کہ: "ذبل" سینگ ہیں جن سے کنگن بنائے جاتے ہیں۔

اور المصباح میں ہے کہ "ذبل" عاج کی طرح ایک چیز ہے[۴]۔

ب-مسک:

۳-اللسان میں ہے کہ: مسک: ذبل ہے، اور مسک: کنگن اور پازیب کو بھی کہتے ہیں جو ذبل، سینگ اور عاج سے بنتی ہے، اس کا واحد مسکۃ ہے۔

جوہری کہتے ہیں: مسک (بفتحتین) ذبل یا عاج کے کنگن ہیں[۵]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) المجموع ۱/ ۲۳۸ طبع السّلفیہ۔
(۳) الدردیر علی الدسوقی ۱/ ۵۴-۵۵، المغنی ۱/ ۷۲۔
(۴) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ "ذبل"۔
(۵) لسان العرب، المصباح المنیر۔

عاج سے متعلق احکام:

اول: طہارت اور نجاست کی حیثیت سے اس کا حکم:

عاج کی طہارت یا نجاست کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

۴- اول: وہ نجس ہے، حنابلہ کے نزدیک یہی راجح مذہب ہے، اور شافعیہ کے یہاں یہی قول صحیح ہے، حنفیہ میں سے محمد بن حسن بھی اسی کے قائل ہیں، یہ حضرات کہتے ہیں کہ عاج جو ہاتھی کے دانت سے بنتا ہے نجس ہے، اس لئے کہ ہاتھی کی ہڈی نجس ہے، خواہ وہ ہڈی زندہ ہاتھی سے حاصل کی جائے یا مرے ہوئے سے، اس لئے کہ زندہ کا جو جز علاحدہ کرلیا جائے وہ مردار ہے، خواہ ہاتھی کو ذبح کرنے کے بعد ہڈی نکالی جائے یا اس کی موت کے بعد۔

ان حضرات نے اس کے نجس ہونے پر اللہ تعالی کا ارشاد: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ"[۱] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار) سے استدلال کیا ہے، ہڈی چونکہ میتہ کا جز ہے، اس لئے ہڈی حرام، اور ہاتھی ماکول اللحم نہیں ہے، اس لئے وہ بہرصورت نجس ہے۔

اسی طرح امام شافعی نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس کو عمرو بن دینار نے ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے ہاتھی کے دانت سے بنے ہوئے برتن میں تیل رکھنے کو مکروہ سمجھا، کیونکہ وہ مردار ہے، اور سلف کے یہاں کراہت سے مراد تحریم ہوتی تھی، نیز ہاتھی کا دانت یا اس کی ہڈی پیدائشی طور پر اس کا جز و متصل ہے، لہذا وہ بقیہ اعضاء کی طرح ہے۔

اور وہ حدیث کہ نبی علیہ السلام نے عاج کی کنگھی استعمال فرمائی[۲]،

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔
(۲) حدیث: "أنه ﷺ امتشط بمشط من عاج" کی روایت بیہقی نے السنن (۱/ ۲۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے

یا وہ روایت کہ نبی علیہ السلام نے ثوبان کو حکم دیا کہ وہ فاطمہؓ کے لئے عصب کا ایک ہار اور عاج کے دو کنگن خرید لائیں (۱) تو اس میں بھی طہارت پر کوئی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں عاج سے مراد دریائی کچھوے کی پیٹھ کی ہڈی ہے، اصمعی، ابن قتیبہ اور دیگر اہل لغت نے یہی کہا ہے، ابوعلی بغدادی کہتے ہیں کہ عرب ہر ہڈی کو عاج کہتے ہیں (۲)۔

۵- دوم: وہ پاک ہے، یہ قول محمد ابن حسن کے سوا تمام حنفیہ کا ہے، شافعیہ کے یہاں بھی ایک پہلو یہی ہے، اور امام احمد سے ایک روایت اسی طرح ہے، جس کا ذکر صاحب فروع نے کیا ہے، ابوالخطاب حنبلی نے بھی طہارت کی تخریج کی ہے، الفائق میں ہے کہ تقی الدین ابن تیمیہ نے بھی اس کو اختیار کیا ہے، ابن تیمیہ کہتے ہیں: طہارت کا قول ہی درست ہے۔

مالکیہ میں سے ابن وہب کی بھی یہی رائے ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ہڈی مردار نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت میں مردار وہ جانور ہے جس کی روح انسانی عمل کے بغیر غیر مشروع عمل سے نکلی ہو، اور ہڈی میں روح ہی نہیں ہے، لہذا وہ مردار نہیں ہوگی جیسا کہ یہ بات ہے کہ مردار کی نجاست اس کی ذات کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ بہنے والے خون اور نجس رطوبت کی وجہ سے ہے جو اس میں ہوتی ہے، اور ہڈی کے اندر ان میں سے کوئی چیز نہیں ہے (۳)۔

سنت میں ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جس کو عبد اللہ بن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ علیہ السلام کو سنا کہ آپ نے فرمایا: ''**قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ، ألاَ كل شيء من الميتة حلال إلا ما أكل منها**'' (۱) (یعنی پہلے آپ نے آیت کریمہ تلاوت کی کہ (اے نبی کہہ دیجئے کہ جو میری طرف وحی کی گئی ہے اس میں کسی کھانے والے پر کوئی چیز حرام نہیں پاتا، سوائے ان چیزوں کے جو آگے مذکور ہیں، اس کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا کہ مردار کی ہر چیز حلال ہے سوائے ان چیزوں کے جو اس میں سے کھائی جاتی ہیں، اور وہ حدیث بھی دلیل ہے جو حضرت انس سے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام عاج یعنی ہاتھی کے دانت کی کنگھی استعمال فرماتے تھے (۲)۔

۶- سوم: جس ہاتھی سے عاج حاصل کیا گیا ہے اس کے ذبح کرنے یا ذبح نہ کرنے کے درمیان تفصیل ہے۔ یہی مالکیہ کا مشہور مذہب ہے، دردیر اور حاشیہ دسوقی میں ہے کہ پاک وہ جانور ہے جس کو شرعی طریقہ پر ذبح کر دیا جائے، اسی طرح اس کے اجزاء یعنی گوشت، ہڈی، ناخن، دانت اور کھال پاک ہوجاتے ہیں، مگر وہ جانور اس سے مستثنیٰ ہیں جن کا کھانا حرام ہے، جیسے گھوڑے، گدھے، خچر اور خنزیر، ان کو ذبح کرنا مفید نہیں ہے (۳) اور نجس وہ سینگ، ہڈی، کھر، ناخن

اور بیہقی نے اشارہ کیا ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے۔

(۱) حدیث: ''أنه علیہ السلام طلب من ثوبان أن يشتري لفاطمة......'' کی تخریج فقرہ/۱ میں گذر چکی ہے۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۱۰/ ۲۳، ۲۳۶-۲۳۸ طبع المطبعة السلفیہ، المجموع ۹/ ۲۱۷، الإنصاف ۱/ ۹۲، المغنی ۱/ ۷۲-۷۳، البدائع ۵/ ۱۴۲۔

(۳) البدائع ۱/ ۶۳، فتح القدیر ۱/ ۸۵ شائع کردہ دار احیاء التراث، ابن عابدین ۱/ ۱۳۶، مراقی الفلاح ۸۹-۹۰ المجموع شرح المہذب ۱/ ۲۳-۲۴۰ المطبعة السلفیہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۲-۷۳، الحطاب ۱/ ۱۰۳، منح الجلیل ۱/ ۳۰، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱/ ۹۳ مطبعة کردستان العلمیہ۔

(۱) حدیث: ''قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما'' کی روایت دارقطنی (۱/ ۴۸ طبع شرکۃ الطباعة الفنیہ) نے کی ہے اور فرمایا ہے کہ اس کے ایک راوی ضعیف ہیں۔

(۲) حدیث: انسؓ: ''أن النبي علیہ السلام كان يمتشط بمشط من عاج'' کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۳) الدسوقی ۱/ ۴۹۔

اور ہاتھی کے دانت ہیں جونجس جانور سے حاصل کئے جائیں خواہ وہ زندہ ہوں یا مردہ [۱]۔

المواق میں ہے کہ: ابن شاس نے کہا ہے کہ خنزیر کے سوا تمام جانور کا ہر ہر جز ذبح کرنے سے پاک ہوجاتا ہے، گوشت بھی، ہڈی بھی اور کھال بھی [۲]۔

لہذا عاج اگر زندہ ہاتھی کی ہڈی سے لیا جائے یا مردہ ہاتھی کی ہڈی سے جس کو ذبح نہیں کیا گیا ہے تو نجس ہے، اور اگر اس کو ذبح کرنے کے بعد لیا جائے تو پاک ہے، مالکیہ کے نزدیک یہی قول مشہور ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول شاذ یہی ہے۔

نووی "باب الأطعمة" میں کہتے ہیں کہ ایک قول شاذ یہ بھی ہے کہ ہاتھی کا گوشت کھانا جائز ہے، لہذا جب اس کو ذبح کردیا جائے تو اس کی ہڈی پاک ہوجائے گی [۳]۔

دوم: عاج سے انتفاع کا حکم:

الف- اس سے برتن بنانا:

۷- جو حضرات ہاتھی کی ہڈی (جس سے عاج حاصل کیا جاتا ہے) کی طہارت کے قائل ہیں، یعنی حنفیہ اور وہ فقہاء جو ان کے ہم خیال ہیں، ان کے نزدیک اس سے برتن بنانا جائز ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ عاج کی کنگھی استعمال فرماتے تھے، یہ بات اس کی دلیل ہے کہ ہاتھی کی ہڈی سے برتن بنانا جائز ہے [۴]۔

شافعیہ جو اس کی نجاست کے قائل ہیں ان کے کلام سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس سے برتن بنانا جائز ہے، لیکن تر اور گیلی چیزوں میں ان کا استعمال جائز نہیں، ہاں خشک چیزوں میں ان کو استعمال کرنا کراہت کے ساتھ جائز ہے، اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ: وہ برتن جس میں ہاتھی کی ہڈی جڑے ہوں، اس سے وضو کرنا درست نہیں ہے اگر پانی اس جڑاؤ سے ہوکر گذرتا ہے، اور اگر جڑاؤ سے ہوکر نہیں گذرتا تو جائز ہے، یہ تمام تفصیل اس صورت میں ہے کہ پانی دو قلہ سے کم ہو۔

وہ کہتے ہیں: اگر ہاتھی کی ہڈی سے کنگھی بنائے اور اس کو اپنے سر یا داڑھی میں استعمال کرے تو اگر دونوں جانب میں سے کوئی تر ہو تو بال نجس ہوجائیں گے ورنہ نہیں، لیکن مکروہ ہوگا حرام نہیں ہوگا، ہاتھی کی ہڈی میں تیل روشنی وغیرہ کے لئے لیا جائے یعنی بدن کے علاوہ میں استعمال کے لئے ہو تو صحیح قول کے مطابق جائز ہے [۱]۔

امام مالک نے ہاتھی کے دانت کے برتن میں تیل رکھنے اور اس سے کنگھی کو مکروہ قرار دیا ہے۔

نفراوی الفواکہ الدوانی میں کہتے ہیں: عاج کے برتن میں جو تیل رکھا ہوا ہو اس کی نجاست میں شیوخ کا اختلاف ہے، اور اہل مذہب کے کلام کا خلاصہ ہے کہ اگر عاج سے کوئی چیز یقینی طور پر خارج ہوکر تیل میں تحلیل نہیں ہوتی تو تیل اپنی طہارت پر باقی رہے گا، ورنہ بلاشبہ وہ نجس ہے [۲]۔

ب- اس کی خرید وفروخت اور تجارت کا حکم:

۸- جو حضرات ہاتھی کی ہڈی کی طہارت کے قائل ہیں، انہوں نے اس کی بیع اور اس سے انتفاع کو جائز قرار دیا ہے، ابن عابدین میں ہے کہ: ہاتھی کی ہڈی کی بیع جائز ہے، اور سواری، بار برداری اور جہاد

(۱) الدسوقی ۱/ ۵۴۔
(۲) المواق بہامش الحطاب ۱/ ۸۸۔
(۳) المجموع ۹/ ۲۱۷۔
(۴) مراقی الفلاح رص ۸۹-۹۰، ابن عابدین ۱/ ۱۳۶۔

(۱) المجموع ۱/ ۲۴۳۔
(۲) أسہل المدارک ۱/ ۳۸-۳۹۔

میں اس سے انتفاع جائز ہے [۱]۔

الانصاف میں ہے: اس کی طہارت کے قول کی بنیاد پر اس کی بیع جائز ہے [۲]۔

المغنی میں ہے: محمد بن سیرین اور ابن جریج وغیرہ نے اس سے انتفاع کی رخصت دی ہے، اس لئے کہ ابوداؤد نے اپنی سند کے ساتھ ثوبانؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فاطمہؓ کے لئے عصب کا ایک ہار اور عاج کے دو کنگن خریدے [۳]۔

۹- جو ائمہ اس کی نجاست کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس کی بیع جائز نہیں ہے، جیسے شافعیہ اور حنابلہ۔

نووی المجموع میں کہتے ہیں: اس کی بیع ناجائز ہے اور اس کی قیمت حرام ہے، طاؤس، عطاء بن ابی رباح اور عمر بن عبدالعزیز اسی کے قائل ہیں [۴]۔

۱۰- اس سے انتفاع کے بارے میں مالکیہ کے اقوال میں اختلاف ہے، اور سبب اختلاف وہ ہے جو المدونہ میں امام مالک سے منقول ہے کہ انہوں نے ہاتھی کے دانتوں کے برتنوں میں تیل رکھنے اور اس سے کنگھی کرنے اور اس کی تجارت کرنے کو مکروہ قرار دیا، حرام نہیں ٹھہرایا، تو بعض نے کراہت کو حرمت پر اور بعض نے مکروہ تنزیہی ہونے پر محمول کیا، دسوقی کہتے ہیں: کراہت کو تنزیہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے خصوصاً جبکہ اس کے ناقل ابوالحسن ہیں، جنہوں نے ابن رشد سے نقل کیا ہے، اور ابن فرحون نے ابن المواز سے اور ابن یونس وغیرہ نے اہل مذہب سے ایسا ہی نقل کیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۱۴۔
(۲) الإنصاف ۱/ ۹۲۔
(۳) المغنی ۱/ ۷۲۔
حدیث ثوبان کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی ہے۔
(۴) المجموع ۹/ ۲۱۷، الفروع ۱/ ۱۱۰، الإنصاف ۱/ ۹۲، المغنی ۱/ ۷۲۔

اس کراہت کا سبب یہ ہے کہ عاج اگرچہ مردار ہے، لیکن زیور اور زینت ہونے میں اس کو ہیرے جواہرات کے ساتھ ملحق کردیا گیا ہے، اور درمیانی حکم دیدیا گیا ہے، یعنی مکروہ تنزیہی ہونے کا حکم، اس حکم میں ابن شہاب، ربیعہ اور عروہ کے قول کا بھی لحاظ ہوگیا جو عاج سے کنگھی کرنے کے جواز کے قائل ہیں۔

حرمت و کراہت کا یہ اختلاف اس عاج میں ہے جو بغیر ذبح کئے ہوئے مردار ہاتھی سے حاصل کیا گیا ہو، لیکن جو ذبح کیا گیا ہو اس کے استعمال کے جواز میں مالکیہ کے اندر کوئی اختلاف نہیں ہے [۱]۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۵۵، منح الجلیل ۱/ ۳۰۔

عادۃ

تعریف:

۱-عادۃ ماخوذ ہے عود سے بمعنی لوٹنا، یا ''معاودۃ'' سے بمعنی بار بار لوٹنا، لغت میں عادت: ان امور کا نام ہے جو بغیر لزوم عقلی کے بار بار وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

بعض حضرات نے عادت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ عادت کسی شیٔ کا اتنی کثرت سے پیش آنا ہے کہ وہ اتفاقی اور ناگہانی شیٔ نہ رہے بلکہ معمول کی شیٔ بن جائے۔

اصطلاح میں عادت: ان امور کا نام ہے جو طبیعتوں میں راسخ ہوجائیں اور بار بار پیش آئیں اور طبائع سلیمہ ان کو قبول کریں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عرف:

۲-عرف لغت میں: نکر (غیر معروف) کی ضد ہے [۲]۔

اصطلاح میں عرف: وہ شیٔ ہے جو طبیعت میں اس حیثیت سے راسخ ہو کہ طبیعت اس کو قبول کرے اور عقل اس کے معتبر ہونے کی شہادت دے [۱]۔

عادت اور عرف میں تعلق یہ ہے کہ وہ دونوں مصداق کے اعتبار سے ایک ہیں، اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے ان میں اختلاف ہے [۲]۔

عادت سے متعلق احکام:

۳-فقہاء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عادت پر بہت سے احکام عملیہ ولفظیہ کا دارو مدار ہے، اور جہاں کوئی شرعی ضابطہ نہیں ہے عادت حکم بنتی ہے، جیسے حیض ونفاس کی اقل مدت، بالغ وحائض ہونے کی کم سے کم عمر، مال مسروق کے محفوظ ہونے کی تعیین، سونے اور چاندی سے بنے ہوئے مسئلہ میں قلیل وکثیر ہونے کا مسئلہ، وضو کے تسلسل کے وقت زمانہ کا طویل وقصیر ہونا، نماز پر بنا کرنا، نماز کے منافی افعال کی کثرت، عیب کی وجہ سے مانع تاخیر، بہتی ہوئی نہریں اور نالیاں جو کسی کی ملک میں ہوں ان سے سینچائی کرنا اور جانوروں کو پانی پلانا بشرطیکہ ان کے مالک کو کوئی نقصان نہ پہنچے، غرضیکہ ان تمام مسائل میں عادت حکم ٹھہرے گی اور اس کو اجازت لفظی کے قائم مقام ٹھہرایا جائے گا، اسی طرح مملوکہ درختوں کے گرے ہوئے پھل اور جس برتن میں ہدیہ کیا جائے اس کو واپس نہ کرنے میں عادت ہی کو حکم بنایا جائے گا۔

عہد نبوت میں جن چیزوں کے کیلی یا وزنی ہونے کا حال معلوم نہیں ہے، ان میں اس شہر کی عادت کی طرف رجوع کیا جائے گا جس میں بیع منعقد ہوئی ہے [۳]۔

---

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم حاشیۃ الحموی ۱/۱۲۶-۱۲۷، رسالہ نشر العرف لابن عابدین رص ۱۱۲، التعریفات للجرجانی، الکلیات لأبی البقاء۔

(۲) لسان العرب مادہ: ''عرف''۔

(۱) الکلیات لأبی البقاء۔

(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۲۔

(۳) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۹۰، المنثور للزرکشی ۲/ ۳۵۶، الأشباہ والنظائر لابن

شاطبی کہتے ہیں: عادات جاریہ کا شریعت میں اعتبار کرنا ضروری ہے خواہ ان کے لئے کوئی نص ہو یا نہ ہو[۱]۔

احکام میں عادت کے معتبر ہونے کی دلیل:

۴- عادت کے معتبر ہونے کی بنیاد وہ روایت ہے جو ابن مسعودؓ سے موقوفاً منقول ہے: "مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"[۲] (جس چیز کو مسلمان بہتر سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بہتر ہے)۔

اصول فقہ اور قواعد فقہ کی کتابوں میں ایسی نصوص موجود ہیں جو دلالت کرتی ہیں کہ فقہ میں عادت کا اعتبار ہے، منجملہ ان میں سے مندرجہ ذیل قواعد ہیں:

الف- عادت کو حکم قرار دیا جائے گا۔

ب- جو چیز عادۃً محال ہو وہ محال حقیقی کی طرح ہے۔

ج- معنیٰ حقیقی عادت کی دلالت کی بنا پر ترک کر دیئے جاتے ہیں۔

د- عادت کا اعتبار اس وقت کیا جائے گا جب اس کا وقوع عام ہو یا غالب ہو[۳]۔

ابواب فقہ میں شاید ہی ایسا کوئی باب ہو جس کے احکام میں عادت کا دخل نہ ہو۔

عادت کے اقسام:

مختلف حیثیتوں سے عادت کی مختلف قسمیں ہیں:

۵- عادت کے مصدر (جائے صدور) کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں، اول عادت شرعیہ، دوم وہ عادت جو انسانوں کے درمیان جاری ہو۔

عادت شرعیہ: وہ ہے جس کو شارع نے برقرار رکھا ہو یا اس کی نفی کی ہو، یعنی شارع نے اس کا واجبی طور پر یا استحباب کے طور پر حکم دیا ہو، یا تحریم یا کراہت کے طریقہ پر اس سے منع کیا ہو، یا اس کے فعل یا ترک کی صرف اجازت دی ہو۔

قسم دوم: وہ عادت ہے جو انسانوں کے درمیان جاری ہو، لیکن اس کی نفی یا اس کے اثبات پر کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو۔

عادت شرعیہ: ہمیشہ معتبر ہوگی جس طرح دیگر امور شرعیہ ہمیشہ معتبر ہوتے ہیں جیسے ازالۂ نجاست کا حکم، اور نماز کے لئے طہارت حاصل کرنے کا حکم اور ستر عورت کا حکم، اور جو عادات جاریہ ان کے مشابہ ہیں، اور شریعت نے ان کا امر یا ان کی نہی کی ہے وہ بھی ان امور میں سے ہیں جو احکام شرع کے تحت داخل ہیں، لہذا ان میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی اگرچہ مکلفین کی رائیں ان کے بارے میں مختلف ہو جائیں، لہذا ان میں جو حسن ہے وہ قبیح نہیں ہوگا، کیونکہ وہ مامور بہ ہے، اور جو قبیح ہے وہ حسن نہیں ہوگا، کیونکہ وہ منہی عنہ ہے، مثلاً کوئی کہے کہ آج کے ماحول میں کشف عورت عیب نہیں ہے اور نہ برا ہے، تو یہ بات قابل التفات نہیں ہے، اس لئے کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی

= نجیم ۱/۱۲۸، نہایۃ المحتاج ۳/۴۳۳، المغنی ۴/۲۲۔

(۱) الموافقات ۲/۲۸۶۔

(۲) أثر عبد اللہ بن مسعود: "مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" کی روایت احمد (۱/۳۷۹) نے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/۱۷۷، ۱۷۸) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کو احمد، بزاز اور طبرانی نے روایت کیا ہے اور اس کے راوی ثقہ ہیں۔

(۳) الأشباه والنظائر للسیوطی رص ۹۸، الأشباه والنظائر لابن نجیم ۱/۱۲۶- ۱۲۷- ۱۳۱، رسالہ نشر العرف رص ۱۱۲- ۱۱۳- ۱۳۹- ۱۴۱، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ: ۳۶- ۳۸- ۴۰- ۴۱۔

جائے تو احکام دائمہ کو منسوخ کرنا لازم آئے گا، اور نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد نسخ باطل ہے۔

دوسری قسم: "عادات الناس" کبھی ثابت ودائم ہوتی ہیں اور کبھی تبدیل ہوجاتی ہیں، اور اس کے باوجود وہ ایسے اسباب ہیں جن پر احکام مرتب ہوتے ہیں [۱]۔

عادات ثابتہ دائمہ: وہ عادتیں ہیں جو طبعی اور فطری ہیں، جیسے کھانا، جماع، کلام اور گرفت وغیرہ کی خواہش۔

عادات متبدلہ: وہ عادتیں ہیں جو کبھی حسن سمجھی جاتی ہیں اور کبھی قبیح، یا کبھی قبیح سمجھی جاتی ہیں اور کبھی حسن، جیسے ننگے سر ہونا، یہ جگہوں اور ملکوں کی تبدیلی سے بدلتا رہتا ہے، چنانچہ بعض ملکوں میں اہل فضل کے لئے اس کو قبیح سمجھا جاتا ہے، اور بعض ملکوں میں قبیح نہیں سمجھا جاتا، لہذا اس اختلاف کی وجہ سے حکم شرعی مختلف ہوجائے گا، چنانچہ بعض ملکوں میں اس کی وجہ سے عدالت مجروح ہوگی اور مروت ساقط ہوجائے گی، اور بعض میں نہ عدالت مجروح ہوگی اور نہ مروت ساقط ہوگی [۲]۔

بعض عادتیں مقاصد کی تعبیر میں مختلف ہوتی ہیں، چنانچہ ایک مفہوم کو تعبیر کرنے کے لئے ایک جگہ ایک عبارت استعمال ہوتی ہے، اور دوسری جگہ وہی عبارت دوسرے مقصود کو تعبیر کرنے کے لئے لائی جاتی ہے، اسی طرح معاملات کے وقت جو افعال صادر ہوتے ہیں ان میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "عرف" میں ہے۔

۶- عادت کے وقوع کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں، عادت عامہ اور عادت خاصہ۔

(۱) الموافقات ۲/ ۲۸۳-۲۸۴۔

(۲) الموافقات ۲/ ۲۸۳-۲۸۴۔

عادت عامہ: وہ عادت ہے جو تمام جگہوں میں تمام لوگوں کے درمیان عام ہو، اور جگہوں کے بدلنے سے تبدیل نہ ہو، جیسے اہل صنعت وحرفت کے یہاں بہت سی چیزیں جن کی لوگوں کو ہر جگہ ضرورت ہے تیار کروانا، جیسے جوتے، چادریں اور دیگر سامان جس سے کسی ملک اور کسی دور میں استغناء نہیں ہے۔

عادت خاصہ: وہ ہے جو کسی ایک شہر اور ایک طبقہ کے ساتھ خاص ہو، جیسے مختلف پیشہ والوں کی اصطلاح کہ وہ اپنے پیشہ کے دائرہ میں رہتے ہوئے کسی شی ٔ کا ایک نام متعین کر لیتے ہیں، یا بعض معاملات میں ان کا ایک خاص طریقہ پر تعامل ہوتا ہے، اور وہی طریقہ ان کے درمیان متعارف ہوتا ہے، عادت خاصہ کے احکام جگہوں کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں [۱]۔

وہ چیزیں جن سے عادت برقرار ہوتی ہے:

۷- فقہاء کی رائے ہے کہ شی ٔ کے اعتبار سے عادت کا برقرار رہنا الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ حیض اور طہر میں عادت بعض فقہاء کے نزدیک ایک مرتبہ سے برقرار ہوجاتی ہے اور دیگر کے نزدیک تین مرتبہ سے ہوتی ہے [۲]۔

دیکھئے: اصطلاح "حیض"، فقرہ/ ۱۶۔

لیکن شکار میں شکاری جانور کے امتحان کے لئے اس کا شکار سے نہ کھانے کا اتنی بار ضروری ہے جس سے ظن غالب ہوجائے کہ وہ سدھایا ہوا ہوگیا ہے، اور ایک قول ہے کہ اس عمل کا تین بار ہونا شرط

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۲۷، رسالہ نشر العرف ر ۱۱۵، الموافقات ۲/ ۲۸۴-۲۸۵، المنثور ۳/ ۱۷۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۲۶، ابن عابدین ۲/ ۸۸، کشاف القناع ۱/ ۲۰۴۔

ہے، اور اصح یہ ہے کہ باخبر اور تجربہ کار لوگوں کی طرف رجوع کیا جائے گا[1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''صید'' اور اصطلاح ''کلب''۔

عادت کے کچھ اور بھی احکام ہیں جو عرف سے تعلق رکھتے ہیں، ان کی تفصیل اصطلاح: ''عرف'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

عارض

دیکھئے: ''اہلیۃ''۔

عاریۃ

دیکھئے: ''اعارہ''۔

عاشر

دیکھئے: ''عشر''۔

(۱) المنثور ۳/۳۶۰۔

عاشوراء

تعریف:

۱-عاشوراء: محرم کی دسویں تاریخ ہے،[۱] اس لئے کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے: "أمر رسول الله ﷺ بصوم عاشوراء یوم العاشر"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے عاشوراء کا روزہ رکھنے کا حکم فرمایا: یعنی ماہ محرم کے دسویں دن کا)۔

متعلقہ الفاظ:

تاسوعاء:

۲-تاسوعاء: ماہ محرم کی نویں تاریخ ہے[۳]۔

تاسوعاء اور عاشوراء کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں دن روزہ رکھنا مستحب ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث صحیح میں ہے کہ نبی ﷺ نے عاشوراء کا روزہ رکھا، تو آپ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ: یہود ونصاری اس دن کی تعظیم کرتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "فإذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع"[۱] (اگلے سال انشاء اللہ ہم نویں تاریخ کا بھی روزہ رکھیں گے)۔

اجمالی حکم:

۳-یوم عاشوراء کا روزہ مسنون یا مستحب ہے، جیسا کہ یوم تاسوعاء کا روزہ ہے، روایت میں ہے: "أن النبی ﷺ كان يصوم عاشوراء"[۲] (نبی ﷺ عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے)، اور آپ ﷺ نے فرمایا: "صيام يوم عرفة أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله و السنة التي بعده، و صيام يوم عاشوراء أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله"[۳] (یوم عرفہ کے روزہ کے بارے میں میں اللہ تعالی سے امید رکھتا ہوں کہ وہ ایک سال پہلے اور ایک سال بعد کے گناہوں کا کفارہ ہے، اور یوم عاشوراء کا روزہ اس کے بارے میں میں امید رکھتا ہوں کہ وہ ایک سال پہلے کے گناہوں کا کفارہ ہے)، اور مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "فإذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع" (جب اگلا سال آئے گا تو انشاء اللہ ہم نویں تاریخ کا بھی روزہ رکھیں گے)، ابن عباس کہتے

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "عشر"، الدر المختار ۲/ ۸۳، کشاف القناع ۲/ ۳۳۸، المجموع شرح المہذب ۶/ ۳۸۲، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۷۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۷۴ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "أمر رسول الله ﷺ بصوم عاشوراء یوم العاشر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۴۴)، مسلم (۲/ ۷۹۵) اور ترمذی (۳/ ۱۱۹) نے کی ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں۔

(۳) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "تسع"، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۸۷، کشاف القناع ۲/ ۳۳۸، الشرح الکبیر ۱/ ۵۱۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۶، المدخل لابن الحاج ۱/ ۲۸۶۔

(۱) حدیث: "أنه ﷺ صام عاشوراء فقيل له......" کی روایت مسلم (۴/ ۷۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يصوم عاشوراء ......" کی روایت مسلم (۴/ ۷۹۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "صيام يوم عرفة احتسب على الله أن يكفر السنة......" کی روایت مسلم (۴/ ۸۱۸، ۸۱۹) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

ہیں کہ ابھی اگلا سال نہیں آیا تھا کہ رسول اللہ ﷺ وفات پا گئے [1]۔

یوم عاشوراء کی فضیلت اور اس کے روزہ کی مشروعیت کی حکمت کے سلسلہ میں ابن عباسؓ فرماتے ہیں "**قدم النبی ﷺ المدینة فرأى اليهود تصوم يوم عاشوراء، فقال : ماهذا؟ قالوا: هذا يوم صالح، هذا يوم نجى الله بنى اسرائيل من عدوهم فصامه موسى، قال : فأنا أحق بموسى منكم، فصامه و أمر بصيامه**" [2] (نبی ﷺ مدینہ تشریف لائے تو یہود کو دیکھا کہ وہ یوم عاشوراء کا روزہ رکھتے ہیں، تو آپ ﷺ نے دریافت فرمایا یہ کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا: یہ مبارک دن ہے، یہ وہ دن ہے جس دن اللہ تعالی نے بنی اسرائیل کو ان کے دشمن سے نجات بخشی تھی، اور حضرت موسی علیہ السلام نے اس دن روزہ رکھا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: تمہاری بہ نسبت ہم حضرت موسی علیہ السلام کی پیروی کے زیادہ حق دار ہیں، پھر آپ ﷺ نے اس دن روزہ رکھا اور روزہ رکھنے کا حکم فرمایا)۔

ایک سال کے گناہوں کا کفارہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ: صغیرہ گناہوں کا کفارہ ہیں، اور اگر صغیرہ گناہ نہیں کیے ہیں تو کبیرہ گناہوں میں تخفیف ہوجائے گی، اور یہ تخفیف اللہ تعالی کے فضل پر منحصر ہے، اب اگر کبیرہ گناہ بھی نہیں ہیں تو درجات بلند کردیئے جائیں گے۔

عطاء ابن رباح سے منقول ہے کہ انہوں نے ابن عباسؓ کو یوم عاشوراء کے بارے میں یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ: یہود کی مخالفت کرو اور نویں اور دسویں محرم کو روزہ رکھو [3]۔

(۱) حدیث: "فإذا كان العام المقبل. ان شاء الله ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "قدم النبی ﷺ المدينة فرأى اليهود تصوم يوم عاشوراء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴؍۲۴۴) اور مسلم (۴؍۷۹۵) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) اثر ابن عباسؓ: "خالفوا اليهود و صوموا التاسع و العاشر" کی

علماء نے دس محرم کے ساتھ ساتھ نومحرم کو بھی روزہ رکھنے کی حکمت کے سلسلہ میں مختلف وجوہ ذکر کی ہیں۔

اول: اس کا مقصد یہود کی مخالفت ہے، کیونکہ وہ صرف عاشوراء کے روزہ پر اکتفاء کرتے ہیں۔

دوم: اس کا مقصد یوم عاشوراء کے ساتھ ایک دن کے روزہ کو جوڑ دینا ہے۔

سوم: یوم عاشوراء کے روزہ کے بارے میں مزید احتیاط کرنا مقصود ہے کہ اگر دسویں تاریخ کی تعیین میں غلطی ہوگئی ہو، اور فی الواقع نویں تاریخ میں دسویں تاریخ ہو، تو اس کی تلافی ہوجائے [1]۔

اس سلسلہ میں مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: "صوم التطوع"۔

عاشوراء کے دن توسع کرنا:

۴- بعض فقہاء کہتے ہیں کہ عاشوراء کے دن اہل وعیال کے لئے کھانے پینے کی چیزوں میں توسع کرنا مستحب ہے [2]، ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من وسع على أهله يوم عاشوراء وسع الله عليه سائر سنته**" [3] (عاشوراء کے دن جو شخص اپنے اہل وعیال کے لئے توسع

= روایت عبدالرزاق نے مصنف (۴؍۲۸۷) میں کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲؍۸۳، المجموع شرح المہذب ۶؍۳۸۲-۳۸۳، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱؍۱۹۵، روضۃ الطالبین ۲؍۳۸۷، حاشیۃ القلیوبی ۲؍۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۱؍۵۱۶، مواہب الجلیل ۲؍۴۰۶، جواہر الإکلیل ۱؍۱۴۶، شرح الزرقانی ۲؍۱۹۷، المغنی لابن قدامہ ۳؍۱۷۴ طبع الریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۲؍۳۳۸-۳۳۹، نزہۃ المتقین ۲؍۸۸۵-۸۸۶۔

(۲) الترغیب والترہیب ۲؍۷۷، المدخل لابن الحاج ۱؍۲۸۳۔

(۳) حدیث: "من وسع على أهله يوم عاشوراء وسع الله عليه......" کی روایت البیہقی نے شعب الإیمان (۳؍۳۶۶) میں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے ابن حبان نے کتاب المجروحین (۳؍۹۷) میں اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ اس کے ایک راوی غیر مستند ہیں۔

کرے گا، اللہ تعالی اس کے لئے پورے سال رزق میں وسعت رکھے گا)۔

ابن عیینہ کہتے ہیں: ہم نے پچاس یا ساٹھ سال سے اس کا تجربہ کیا ہے، ہم نے اس میں صرف خیر ہی پایا ہے[۱]۔

۵- لیکن کھانے پینے کے توسع کے سوا دیگر امور یعنی اس دن محفل جمانا، اس دن یا اس رات میں سرمہ اور خضاب لگانا، تو جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس دن یا اس رات میں یہ امور بدعت ہیں، اور ان میں سے کچھ بھی مستحب نہیں ہے، اور جو حدیثیں اس باب میں نقل کی گئی ہیں وہ موضوع ہیں، اہل بدعت نے اپنی ان بدعات کے لئے جن کو وہ عاشوراء کے دن انجام دیتے ہیں، ان حدیثوں کو وضع کیا ہے، تاکہ اس سے اہل بدعت کی ہمت افزائی ہو[۲]۔

اس دن کی فضیلت میں روزہ رکھنے کے سوا کچھ بھی ثابت نہیں ہے۔

عاصب

دیکھئے: "عصبۃ"۔

عاقر

دیکھئے: "عقم"۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۳۹۔

(۲) رد المحتار ۲/ ۱۴۴، حواشی الشروانی وابن قاسم ۳/ ۴۵۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۷، کشاف القناع ۲/ ۳۳۸۔

عاقلۃ

تعریف:

۱ – عاقلۃ : عاقل کی جمع ہے اور وہ دیت کا ادا کرنے والا ہے، اور دیت کو عقل کہنا مصدر کے لفظ سے نام رکھنے کے قبیل سے ہے، اس لئے کہ مقتول کے ولی کے صحن میں اونٹ باندھے جاتے تھے، پھر کثرت استعمال کی وجہ سے عقل کا لفظ مطلق دیت پر بولا جانے لگا، خواہ وہ دیت اونٹوں کے قبیل سے نہ ہو، ایک قول ہے کہ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ دیت، مقتول کی زبان بند کردیتی ہے، یا یہ عقل بمعنی منع سے لیا گیا ہے، اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قاتل کا خاندان دور جاہلیت میں تلوار کے ذریعہ اس کی حفاظت کرتا تھا، پھر اسلام میں مالی دیت کے ذریعہ اس کا محافظ ٹھہرا [۱]۔

عاقلہ کے ذمہ دیت کے عائد ہونے کا حکم:

۲ – اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قتل خطا کی دیت عاقلہ پر واجب ہوگی۔

عاقلہ کے اوپر دیت کے واجب ہونے کی بنیادی وجہ نبی ﷺ کا یہ فیصلہ فرمانا ہے کہ ہذلی عورت اور اس کے پیٹ کے بچہ کی دیت قتل کرنے والی عورت کے عصبہ پر واجب ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بیان کیا: **"اقتتلت امرأتان من هذيل، فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلها وما في بطنها، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ، فقضى رسول الله ﷺ أن دية جنينها غرة عبد أو وليدة، وقضى بدية المرأة علي عاقلتها وورثها ولدها ومن معهم"** [۱] (قبیلۂ ہذیل کی دو عورتوں نے آپس میں قتال کیا، تو ان میں سے ایک نے دوسری کو پتھر سے ایسا مارا کہ اس کو اور اس کے پیٹ کے بچہ کو قتل کردیا وہ لوگ مقدمہ رسول اللہ ﷺ کے پاس لائے، تو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ جنین (پیٹ کا بچہ) کی دیت ایک غلام یا باندی ہے، اور مقتولہ کی دیت قاتلہ کے عاقلہ پر واجب ہوگی، لیکن وراثت اولاد کو اور جو اولاد کے ساتھ ہیں ان کو ملے گی)۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ انسان کی جان قابل احترام ہے، لہذا اس کو ضائع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، خطا اور چوک میں انسان معذور سمجھا جاتا ہے، اور قاتل کے مال میں بھی دیت کو واجب کرنا عمداً جرم کے بغیر اس کو بڑا ضرر پہنچانا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ اس کا بدل واجب کیا جائے، یہ بات شریعت اسلام کے محاسن میں سے ہے، اور اس کا ثبوت ہے کہ شریعت اسلامیہ میں مصالح عباد کا کتنا خیال رکھا گیا ہے کہ یہ بدل ان لوگوں کے ذمہ رکھا گیا، جن پر قاتل کی نصرت کرنا واجب ہے، دیت کے سلسلہ میں قاتل کی اعانت کو ان پر واجب کرنا ایسا ہے جیسا کہ قرابت داروں پر نفقہ واجب کرنا ہے [۲]۔

انسان کے عاقلہ:

۳ – انسان کے عاقلہ اس کے عصبات ہیں، اور عصبات وہ لوگ

(۱) المصباح المنیر ۱۵۷/۳۔

(۱) حدیث: "اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۱۶/۱۰) اور مسلم (۱۳۱۰/۳) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) کشاف القناع ۶۰/۶، البدائع ۲۵۵/۷۔

ہیں جو باپ کی طرف سے قرابت دار ہیں، جیسے چچا اور ان کے بیٹے، بھائی اور ان کے بیٹے، اور دیت کی تقسیم الاقرب فالاقرب پر ہوگی، چنانچہ پہلے بھائیوں، ان کے بیٹوں، چچاؤں اور ان کے بیٹوں سے وصول کی جائے گی، پھر باپ کے چچاؤں اور ان کے بیٹوں اور پھر دادا کے چچاؤں اور ان کے بیٹوں سے، اس لئے کہ عاقلہ وہی ہیں جو عصبہ ہیں: "و أن الرسول ﷺ قضى بالدية على العصبة"[1] (اور رسول اللہ ﷺ نے عصبہ پر دیت ہونے کا فیصلہ فرمایا)۔

حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں: "اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها فاختصموا إلى رسول الله ﷺ، فقضى بدية المرأة على عاقلتها وورثها ولدها و من معهم"[2] (قبیلۂ ہذیل کی دو عورتوں نے آپس میں قتال کیا، چنانچہ ان میں سے ایک نے دوسری کو پتھر سے مارا، اور اس کو قتل کر دیا، پھر وہ لوگ مقدمہ رسول اللہ ﷺ کے پاس لائے، تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مقتولہ کی دیت قاتلہ کے عاقلہ ادا کریں، لیکن وراثت اس کی اولاد اور اولاد کے ساتھ جو لوگ تھے ان کو ملی)، اور ایک روایت میں ہے "ثم إن المرأة التي قضى عليها بالغرة توفيت، فقضى رسول الله ﷺ بأن ميراثها لبنيها و زوجها، وأن العقل على عصبتها"[3] (پھر وہ عورت جس کے خلاف دیت کا فیصلہ کیا، مرگئی تو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ اس کی میراث اس کے بیٹوں اور اس کے شوہر کو ملے گی، اور دیت اس کے عصبہ کے ذمہ واجب ہوگی)۔

اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے بارے میں فیصلہ کیا کہ وہ حضرت صفیہ بنت عبد المطلبؓ کے موالی کی طرف سے دیت ادا کریں، اس لئے کہ وہ ان کے بھتیجے ہیں، حضرت عمرؓ نے حضرت صفیہ کے بیٹے حضرت زبیر پر دیت عائد نہیں کی[1]، اور یہ فیصلہ صحابہ کی موجودگی اور ان کے علم میں ہوا، وجوب دیت میں اقارب کی خصوصیت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان کو وراثت کا فائدہ پہنچتا ہے، لہذا تاوان بھی ان ہی پر واجب ہوگا، یہ مسلک شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا ہے[2]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عاقل کا نام فوجی رجسٹر میں درج ہو اور وہ اہل دیوان میں سے ہو تو اس کے عاقلہ وہی لوگ ہیں جو اہل دیوان ہیں، اور دیت ان کے عطیات سے تین سال کے عرصہ میں وصول کی جائے گی، اس مسئلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر ابن خطابؓ نے جب رجسٹروں میں اندراج کا انتظام فرمایا تو دیت اہل دیوان کے ذمہ مقرر فرمائی[3]، اگر قاتل، اہل دیوان میں سے نہ ہو، تو اس کے عاقلہ اس کے نسبی قبیلہ کے لوگ ہوں گے[4]۔

مجرم عاقلہ کے ساتھ دیت کا کوئی جز ادا نہیں کرے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے دیت کو صرف عاقلہ کے ذمہ عائد کیا ہے، مجرم کو

---

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ قضى بالدية......" کی روایت مسلم (۱۳۱۰/۳، ۱۳۱۱) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "اقتتلت امرأتان من هذيل......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "ثم إن المرأة التي قضى عليها بالغرة توفيت......" کی روایت مسلم (۱۳۰۹/۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) اثر عمرؓ: "قضى على عليٍّ بأن يعقل......" کی روایت بیہقی (۱۰۷/۸) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳۷/۴) میں انقطاع کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) المہذب ۲۱۲/۲، القلیوبی وعمیرہ ۱۵۴/۴، بدایۃ المجتہد ۴۴۹/۲، المغنی ۵۱۵/۹، مغنی المحتاج ۹۶/۴۔

(۳) أثر عمرؓ: "عندما دون الدواوين جعل الدية على أهل الديوان" کی روایت ابن ابی شیبہ (۲۸۴/۹-۲۸۵) اور عبد الرزاق نے المصنف (۴۲۰/۹) میں کی ہے اور ابو یوسف نے کتاب الآثار (۲۲۱) اور الزیلعی نے نصب الرایہ (۳۹۸/۴-۳۹۹) میں اس کو نقل کیا ہے۔

(۴) المبسوط ۱۲۵/۲۷-۱۲۶۔

اس میں نہیں شامل کیا ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے [۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ: قاتل کو بھی دیت کا اتنا حصہ ادا کرنا ہوگا جتنا عاقلہ کے کسی بھی ایک فرد پر عائد ہوگا، اس لئے کہ عاقلہ پر دیت کا وجوب نصرت کے اعتبار سے ہے، اور ظاہر ہے کہ جس طرح دوسرا شخص اس کی نصرت کا پابند ہے اسی طرح وہ بھی اپنی نصرت کا پابند ہے، نیز یہ کہ عاقلہ جس شخص کی جنایت کا بوجھ اٹھا رہے ہیں اور جس کے کئے کا ضمان اپنے اوپر لے رہے ہیں، وہ شخص خود اس کا زیادہ حقدار ہے کہ اپنے جرم کا خمیازہ بھگتے [۲]۔

آباء واجداد اور اولاد عاقلہ میں داخل ہوں گے، اس لئے کہ وہ عصبہ ہیں، لہذا بھائیوں اور چچاؤں کے مشابہ ہیں، اور اس لئے بھی کہ دیت تعاون کی بنیاد پر مقرر کی گئی ہے، اور وہ اس کے اہل ہیں، نیز دیت ادا کرنے میں الاقرب فالاقرب کی ترتیب ہے جیسی کہ میراث میں ترتیب ہے، اور آباء وابناء عصبات میں سب سے پہلے میراث کے حقدار ہیں، لہذا دیت کے تحمل کے بھی سب سے پہلے حقدار ہوں گے، یہ مالکیہ کا مذہب ہے اور حنفیہ کا ایک قول، اور ایک روایت حنابلہ کی ایک روایت کے موافق ہے [۳]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ آباء وابناء عاقلہ میں شامل نہیں ہیں، اس لئے کہ وہ اس کے اصول وفروع ہیں، پس جس طرح مجرم دیت کا حامل نہیں ہوتا اسی طرح وہ بھی حامل نہیں ہوں گے، حنفیہ کا ایک قول بھی یہی ہے اور حنابلہ کی دوسری روایت بھی یہی ہے [۴]۔

(۱) الأم ۶/ ۱۰۱، المغنی ۹/ ۵۱۶۔
(۲) المبسوط ۲۷/ ۱۲۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴۹۔
(۳) المبسوط ۲۷/ ۱۲۷، فتح القدیر ۸/ ۳۹۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴۹، المغنی ۹/ ۵۱۶، منح الجلیل ۴/ ۴۲۴۔
(۴) الأم ۶/ ۱۰۱، المغنی والشرح الکبیر ۹/ ۵۱۴-۵۱۵، مغنی المحتاج ۴/ ۹۵۔

قتل سے کم درجہ کے جرم میں دیت کی مقدار جو عاقلہ کے ذمہ عائد ہوگی:

۴ - حنفیہ کہتے ہیں کہ: عاقلہ کے ذمہ ہر وہ دیت عائد ہوگی جس کی مقدار دیت کاملہ کے نصف عشر یعنی بیسویں حصہ کے بقدر یا اس سے زیادہ ہو "**لقضاء الرسول ﷺ بالغرة فی الجنین علی العاقلة**" [۱] (کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے جنین میں ایک غرہ عاقلہ پر عائد کیا تھا)، اور غرہ کی مقدار دیت کاملہ کا بیسواں حصہ ہے [۲]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ: عاقلہ کے ذمہ قلیل اور کثیر دیت بھی آئے گی، اس لئے کہ جو کثیر کا حامل ہوگا وہ قلیل کا بھی حامل ہوگا، جیسا کہ قتل عمد میں خود قاتل حامل ہوتا ہے [۳]۔

عاقلہ پر عائد ہونے والی مقدار اگر ثلث دیت یا اس سے کم ہے تو اس کی ادائیگی ایک سال کی مدت میں کرنی ہوگی، اور اگر ایک ثلث سے زائد ہے تو ایک ثلث ایک سال میں اور جو زائد ہے وہ دوسرے سال میں، تا آنکہ وہ زائد مقدار دو ثلث سے بڑھ جائے، اگر دو ثلث سے بھی زیادہ ہو جائے تو جو مقدار دو ثلث سے زائد ہے وہ تیسرے سال میں وصول کی جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ: اگر عائد ہونے والی مقدار ثلث دیت سے کم ہے تو وہ عاقلہ کے ذمہ نہیں ڈالی جائے گی، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ ضمان اور دیت خود مجرم پر عائد ہو، اس لئے کہ ضمان اس کی جنایت کے نتیجہ میں عائد ہوا ہے، اور اس کی تلف کردہ چیز کا بدل ہے، لہذا جس طرح دیگر تلف کردہ چیزیں تلف کرنے والے پر عائد ہوتی ہیں

(۱) حدیث: "**قضاء الرسول ﷺ بالغرة التی فی الجنین علی العاقلة**......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۱۰) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، نیز دیکھئے: المغنی ۹/ ۷/ ۳۷۔
(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۱۷۷۔
(۳) الأم ۶/ ۱۰۱۔

اسی طرح دیت بھی مجرم پر عائد ہوگی اور اس لئے بھی کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے (دیت کے بارے میں فیصلہ فرمایا کہ دیت کی مقدار جب تک سر کے گہرے زخم کی دیت کے برابر نہ پہنچے، اس کو عاقلہ پر عائد نہیں کیا جائے گا)[1]، نیز ضمان میں اصل یہ ہے کہ تلف کرنے والے پر واجب ہو، ثلث یا اس سے زیادہ میں اس اصول سے انحراف اس لئے کیا گیا کہ مجرم سے تخفیف ہوجائے، کیونکہ یہ بڑی مقدار ہے، نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**الثلث كثير**"[2] (ثلث بہت ہے)، لہذا ثلث سے کم مقدار اپنی اصل پر برقرار رہے گی[3]۔

وہ قتل جس کی دیت عاقلہ کے ذمہ عائد ہوتی ہے:

۵ - عاقلہ کے ذمہ قتل عمد کی دیت نہیں عائد ہوگی، اور نہ اس قتل خطا اور قتل شبہ عمد کی دیت عائد ہوگی جس کا اقرار مجرم اپنے خلاف کرے، نیز اس قتل کی بھی دیت عاقلہ پر عائد نہیں ہوگی جس کا انکار مجرم کرے، اور مدعی سے کسی مال پر صلح کرلے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "**لاتحمل العاقلة عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافا**"[4] (عاقلہ قتل عمد کی دیت کے ذمہ دار نہیں ہوں گے، اور نہ کسی غلام کے ذمہ دار ہوں گے، اور نہ کسی صلح اور اقرار کے)، اور اس لئے بھی کہ اگر مجرم کے اقرار کی وجہ سے ان پر دیت واجب ہوجائے تو دوسرے کے اقرار کی بنیاد پر مؤاخذہ کے اقرار سے واجب ہوگی، حالانکہ دوسرے کے خلاف کسی کا اقرار قبول نہیں کیا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ اقرار کرنے والے پر یہ تہمت عائد ہوسکتی ہے کہ اس نے جس کے حق میں اقرار ہے اس سے ساز باز کرلیا ہو، تاکہ عاقلہ سے دیت وصول کرکے آپس میں تقسیم کرلیں، نیز اس لئے کہ بدل صلح اس کی مصالحت اور اس کے اختیار سے ثابت ہوا ہے، لہذا عاقلہ کے ذمہ عائد نہیں ہوگا، جیسا کہ وہ مال جو اقرار سے ثابت ہو، عاقلہ قتل عمد کے تحت عائد ہونے والی کسی بھی چیز کے ذمہ دار نہیں ہوں گے، اس لئے کہ عمداً کرنے والا ہے، لہذا وہ تخفیف وتعاون کا مستحق نہیں ہوگا[1]۔

عاقلہ کے ہر فرد سے کتنی مقدار وصول کی جائے گی:

۶ - مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: یہاں کوئی مقدار معین نہیں ہے، اس لئے کہ اس بارے میں کوئی نص نہیں ہے، بلکہ اس کا دارومدار حاکم کے اجتہاد پر ہے، وہ ہر شخص پر اس کی مالی حالت کے مطابق طے کردے گا جیسے نفقہ[2]، ارشاد باری تعالی ہے: "**لَايُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**"[3] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)، اور اس لئے بھی کہ کسی مقدار کو متعین کرنے میں ان کو حرج ہوگا، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ ان پر اتنا عائد ہو جس کی وہ طاقت نہ رکھتے

---

(۱) اَثر عمرؓ: "**أنه قضى في الدية أن لايحمل منها شيء حتى ......**" کو ابن قدامہ نے المغنی (۷۷۷/۷) میں ذکر کیا ہے، لیکن اس کی سند نہیں ذکر کی ہے اور نہ ہم کو دستیاب مآخذ میں اس کی سند مل سکی ہے۔

(۲) حدیث: "**الثلث كثير**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۶۹/۵) اور مسلم (۱۲۵۲/۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) المغنی ۵۰۵/۹-۵۰۶۔

(۴) حدیث: "**لاتحمل العاقلة عمدا ولا عبدا......**" کی روایت بیہقی (۱۰۴/۸) نے حضرت علی ابن عباسؓ سے موقوفا کی ہے، اور الزیلعی نے النصب الرایہ (۳۷۹/۴) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا: یہ حدیث مرفوعاً غریب ہے اور حضرت ابن عباس کا قول ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے: "**لاتعقل للعاقله**"۔

(۱) ردالمحتار ۴۱۲/۵، المغنی ۷۷۵/۷-۷۷۷ طبع الریاض، القلیوبی ۱۴۶/۴، جواہر الإکلیل ۲۷۱/۲۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۴۴۹/۲، المغنی ۵۲۰/۹-۵۲۱۔

(۳) سورۂ بقرہ ۲۸۶۔

ہوں، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"[1] (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

حنفیہ کہتے ہیں: عاقلہ کے ہر فرد سے تین یا چار درہم لئے جائیں گے، اس سے زیادہ نہیں لئے جائیں گے، اس لئے کہ ان سے لینا بطور تبرع اور صلہ رحمی کے قاتل سے تخفیف کرنے کے لئے ہے، لہذا مقدار بڑھا کر اس کو بھاری کرنا جائز نہیں ہوگا، ہاں! اگر عاقلہ کی تعداد زیادہ ہو تو اس مقدار سے کم کر دینا جائز ہوگا، اگر عاقلہ کی تعداد کم ہو تو نسبی اعتبار سے جو قبیلہ ان سے زیادہ قریب ہے اس کو ان میں شامل کرلیا جائے گا، تاکہ کسی شخص کو مذکورہ مقدار سے زیادہ نہ دینا پڑے[2]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر عاقلہ مالدار ہوں تو ہر ایک سے نصف دینار لیا جائے گا، اور اگر اوسط درجہ کے ہیں تو چوتھائی دینار لیا جائے گا، کیونکہ اس سے کم کی کوئی حیثیت نہیں ہے[3]۔

فقہاء کہتے ہیں: دیت، عورتوں، بچوں اور پاگلوں سے نہیں لی جائے گی: اس لئے کہ دیت جس کی ذمہ داری عاقلہ پر ہے، اس میں تعاون کا معنی ہے، اور یہ لوگ اہل تعاون نہیں ہیں، نیز دیت کی ذمہ داری عائد کرنے میں صلہ رحمی اور تبرع واحسان ہے اور بچہ و پاگل اہل تبرع میں سے نہیں ہیں۔

اسی طرح فقیر و نادار سے دیت نہیں وصول کی جائے گی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَايُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهٖ"[4] (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے)، اور اس لئے بھی کہ دیت کو اپنے ذمہ لینا غم خواری ہے اور فقیر و نادار پر غمخواری لازم نہیں ہے، جیسے زکاۃ، اور اس لئے کہ وہ قاتل سے تخفیف کرنے کے لئے واجب ہوئی ہے، لہذا یہ درست نہ ہوگا کہ اس کا بوجھ ایسے شخص پر ڈالا جائے جس کا کوئی قصور نہیں ہے، اور فقیر پر دیت واجب کرنے میں اس پر بوجھ ڈالنا ہے اور ایسی چیز کا مکلّف کرنا ہے جس پر وہ قادر نہیں ہے، اور یہ بھی خدشہ ہے کہ فقیر پر واجب ہونے والی دیت اس کے تمام مال کے بقدر ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو، اور یہ بھی ہوسکتا ہے اس کے پاس کچھ بھی نہ ہو[1]۔

لقیط اور اسلام لانے والے ذمی کے عاقلہ:

۷- اگر مجرم کے عاقلہ نہ ہوں جیسے "لقیط" (وہ بچہ جو راستے پر پڑا ہوا ملے)، اور وہ ذمی جو اسلام لے آئے، تو ایسے اشخاص کا عاقلہ بیت المال ہے،[2] اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "أنا وارث من لاوارث له أعقل عنه و أرثه"[3] (جس کا کوئی وارث نہ ہو اس کا وارث میں خود ہوں، میں اس کی جانب سے دیت ادا کروں گا اور اس کی وراثت لوں گا)۔

---

(۱) سورۂ حج ۷۸۔
(۲) بدائع الصنائع ۷ / ۲۵۶۔
(۳) الأم ۶ / ۱۰۲۔
(۴) سورۂ طلاق / ۷۔

---

(۱) ابن عابدین ۵ / ۴۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۸، المہذب للشیرازی ۲ / ۲۱۴، المغنی لابن قدامہ ۷ / ۷۹۰۔
(۲) ابن عابدین ۵ / ۴۱۱، المواق ۶ / ۲۶۶، روضۃ الطالبین ۹ / ۳۵۴، المغنی لابن قدامہ ۷ / ۷۹۱۔
(۳) حدیث: "أنا وارث من لاوارث له أعقل عنه وأرثه" کی روایت ابوداؤد (۳ / ۳۲۰) اور ابن ماجہ (۲ / ۹۱۵) نے مقداد ابن معدی کرب سے کی ہے، اور ابن قیم نے اس کی مختلف روایات کا تہذیب السنۃ (۴ / ۱۷۱) میں ذکر کیا ہے اور ان کو حسن قرار دیا ہے۔

عام

دیکھئے: "سنۃ"۔

عامل

تعریف:

۱- عامل لغت میں فاعل کے وزن پر ہے "عمل" سے ماخوذ ہے، بولا جاتا ہے، **عملت علی الصدقة**" میں نے اموال زکاۃ و صدقات جمع کئے۔

عامل بول کر حاکم وفرمانروا بھی مراد لیا جاتا ہے، اس کی جمع عمال اور عاملون ہے، باب افعال سے دو مفعول تک متعدی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "**أعملته كذا**" (میں نے اس کو فلاں چیز کا عامل بنایا)، اور جب "**استعملته**" کہا جاتا ہے تو معنی ہوتے ہیں میں نے اس کو عامل بنایا، یا اس سے عمل کرنے کی فرمائش کی، "**عملته على البلد**"، میم کی تشدید کے ساتھ، اس کے معنی ہیں: میں نے اس کو شہر کا عامل بنایا۔

"عمالۃ"، بضم عین اور ایک لغت کے مطابق بکسر عین بھی: عامل کی اجرت ہے۔

اصطلاح میں: "عامل علی الزکاۃ" وہ شخص ہے جو ارباب مال سے زکاۃ وصدقات وصول کرنے کا ذمہ دار ہو، اور اگر خلیفہ کی اجازت ہو تو مستحقین پر وہی شخص تقسیم بھی کردیتا ہو [۱]۔

---

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب، المفردات فی غریب القرآن للأصفهانی مادہ: "عمل"، جواہر الإکلیل ۱/۱۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۹، ۳۷۔

عامل بمعنی حاکم وہ شخص ہے جس کو خلیفہ کسی شہر یا علاقہ کا حاکم مقرر کرے، یا کسی خاص محکمہ میں افسر مقرر کرے[1]۔

یہاں اس اصطلاح کے احکام، عامل زکاۃ کے ساتھ مخصوص ہیں، رہ گیا عامل بمعنی حاکم تو اس کے احکام کے لئے اصطلاح: ''امارۃ'' اور ''ولایۃ'' دیکھی جاسکتی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

عاشر:

۲- عاشر وہ شخص ہے جس کو امام نے تاجروں کی رہگذر پر اس لئے مقرر کیا ہو کہ وہ ان کے اموال تجارت سے صدقات وصول کرے، بشرطیکہ وجوب صدقات کے شرائط موجود ہوں، یہ ''**عشرت المال عشورا و عشرا**'' سے ماخوذ ہے (باب نصر سے)، میں نے اس سے عشر لیا، اس کا اسم فاعل عاشر اور عشار ہے[2]۔

شرعی حکم:

۳- زکاۃ کو وصول کرنے اور اس کو مستحقین پر صرف کرنے کے لئے عمال کا تقرر امام پر واجب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ عمال کو یہ ذمہ داری سونپتے تھے اور ان کو ارباب مال کے پاس بھیجتے تھے[3]، عمر ابن خطابؓ نے بھی لوگوں کو اس کام پر مقرر کیا تھا[1]، اسی طرح خلفاء راشدین اپنے عمال کو زکاۃ وصدقات وصول کرنے کے لئے بھیجتے تھے، اور یہ اس لئے بھی کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جو مالک نصاب ہوتے ہیں، لیکن اس امر سے ناواقف ہیں کہ ان کے مال میں ان پر کیا واجب ہے، اور کچھ ایسے بھی ہیں جو زکاۃ ادا کرنے میں بخل کرتے ہیں۔

لفظ عامل میں کون داخل ہے؟:

۴- عامل زکاۃ کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ زکاۃ کے آٹھ مصارف میں سے ایک مصرف ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا''[2] (اور اس پر کام کرنے والے)۔

فقہاء کہتے ہیں: عامل کے مفہوم میں درج ذیل اشخاص داخل ہیں۔

ساعی: وہ شخص جو زکاۃ جمع کرتا ہے اور قبیلوں میں پہنچ کر اس کو وصول کرتا ہے۔

حاشر: یہ دو طرح کے لوگ ہیں، اول: وہ جو اہل مال کو جمع کرے، دوم: وہ جو مستحقین کو جمع کرے، اور عریف: وہ قبیلہ کے نمائندہ کی طرح ہے اور جن ارباب زکاۃ کو ساعی نہیں پہچانتا ان کو پہچان کرائے۔

کاتب: وہ ہے جو ارباب زکوۃ کی ادا کردہ زکاۃ کو قلمبند کرے، اور وصولیابی کا ان کو پروانہ دے، اسی طرح مستحقین کو جو کچھ دیا جائے

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۳۰۔

(۲) المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی مادہ: ''عشر''، حاشیہ ابن عابدین ۳۸/۲، ۵۹۔

(۳) حدیث: ''أن رسول الله ﷺ كان يولي العمال لقبض الزكاة'' صحابہ کی ایک جماعت سے اسی معنی کے ساتھ مروی ہے، انہیں میں عمر بن الخطابؓ ہیں، اس کی روایت مسلم (۲/ ۶۷۶، ۶۷۷) نے حضرت ابوہریرۃؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: ''أنه استعمل عمر على قبض الزكاة......'' کی روایت بخاری (۱۳/ ۱۵۰) اور مسلم (۲/ ۷۲۴) نے حضرت عبداللہ بن السعدیؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ توبہ ر ۶۰۔

اس کو بھی قلمبند کرے۔

قاسم: وہ ہے جو مستحقین کے درمیان اموال زکاۃ کو تقسیم کرے۔

اسی طرح عامل کے مفہوم میں حاسب، خازن، محافظ، عداد (گنتی کرنے والا)، کیال (کیل کرنے والا)، وزان (وزن کرنے والا)، صدقہ کے جانوروں کا چرواہا، حمال اور اسی طرح ہر وہ شخص جس کی ضرورت زکوۃ کے سلسلہ میں ہو سبھی داخل ہیں، حتی کہ اگر ایک ساعی یا ایک کاتب یا ایک محاسب، یا ایک حاشر ناکافی ہو، اور ان کی تعداد میں بقدر ضرورت اضافہ کیا جائے تو وہ اضافہ کردہ تعداد بھی عامل کے مفہوم میں داخل ہے۔

زکاۃ جمع کرنے کے اخراجات:

۵ - اموال زکوہ کے کیل اور وزن کرنے کی اجرت، اور مالک سے ساعی تک اس کو پہنچانے کی اجرت، اسی طرح اس "کیال ووزان" اور "عاد" (گنتی کرنے والا) کی اجرت جو زکاۃ کی مقدار کو بقیہ مال سے الگ کرے، رب المال کے ذمہ ہوگی، اس لئے کہ یہ تمام کام فریضۂ زکاۃ کو ادا کرنے کے لئے ہیں، لہذا اس کی مثال ایسی ہے جیسے بیع میں کیل ووزن کی اجرت بائع کے ذمہ ہوتی ہے۔

لیکن جو کیل ووزن اور شمار مستحقین زکاۃ کی قسموں کے درمیان امتیاز کرنے کے لئے ہوگا تو اس کی اجرت بالاتفاق عامل کے حصہ سے لی جائے گی، اس لئے کہ اس کو اگر ہم مالک پر لازم کردیں گے تو اس کے فریضہ کی مقدار میں اضافہ کرنا لازم آئے گا [۱]۔

(۱) البدائع ۲/ ۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸-۵۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۸، المجموع للنووی ۶/ ۱۸۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۱۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۵۴، کشاف القناع ۲/ ۲۷۴۔

عامل کے شرائط:

۶ - عامل کے لئے شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو، عاقل وبالغ ہو، صاحب عدالت اور صاحب سماعت ہو، مرد ہو، زکاۃ کے مسائل کا علم رکھتا ہو، تاکہ وہ اس بات کو سمجھ سکے کہ اس کو کیا وصول کرنا ہے؟ اور کس سے وصول کرنا ہے؟ اور تاکہ غیر واجب کو نہ وصول کرے یا واجب کو ساقط نہ کردے، اور تاکہ غیر مستحق کو نہ دیدے یا مستحق کو محروم نہ کردے، یہ اس وقت ہے جب امام کی جانب سے اس کو تمام امور زکاۃ تفویض کئے گئے ہوں، یعنی ارباب مال سے زکاۃ وصول کرنا اس کو مستحقین پر تقسیم کرنا، نیز اس کے سوا وہ امور بھی جن کی جمع زکاۃ کے لئے ضرورت پڑتی ہے، لیکن اگر امام کی طرف سے تفویض عام نہیں ہے، مثلاً یہ کہ اس کا تقرر صرف ایک تنفیذ کرنے والے کی حیثیت سے ہوا ہے، اور امام نے اس کے لئے خود تعیین کردی ہے کہ اس کو کتنا لینا ہے اور کس کو دینا ہے، تو اس کے لئے زکاۃ کے مسائل کا عالم ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ نبی ﷺ عمال کو روانہ فرماتے تھے اور ان کے لئے تحریر فرمادیتے تھے کہ ان کو کیا لینا ہے [۱] اور ابوبکرؓ نے بھی اپنے عمال کے لئے ایسا ہی کیا، اور اس لئے بھی کہ یہ سفارت ہے امارت نہیں ہے۔

دو شرطوں میں فقہاء نے اختلاف کیا ہے:

اول: آزاد ہونا ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ آزاد ہونا شرط ہے،

(۱) حدیث: "**کان النبی ﷺ یبعث العمال و یکتب لهم ما یأخذون**" یہ واقعہ صحابی قرۃ بن دعموص النمیری کے ساتھ ایک قصہ میں پیش آیا جس کی روایت احمد (۵/ ۷۲) نے حضرت جریر بن حازمؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/ ۸۲) میں اس کو ذکر کیا ہے، اور کہا ہے: احمد، طبرانی نے الکبیر میں اس کی روایت کی ہے، اور اس میں ایک راوی ہیں جن کا نام نہیں لیا گیا، بقیہ راوی حدیث صحیح کے راوی ہیں۔

لہذا ان کے نزدیک عامل کا غلام ہونا درست نہیں ہے، کیونکہ اس کو ولایت حاصل نہیں ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ آزاد ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "اسمعوا و أطيعوا و إن استعمل عليكم عبد"[1] (سنو اور مانو! اگرچہ تم پر کوئی غلام حاکم مقرر کر دیا جائے)۔

دوم: ہاشمی نہ ہو، اس میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح: "زکاۃ" فقرہ / ۱۴۴، "جبایۃ" فقرہ / ۱۳ میں دیکھا جا سکتا ہے۔

عامل کی اجرت:

۷- جب زکاۃ دینے والا شخص خود آ کر اپنی زکاۃ ادا کر دے تو اس سے عامل کا حق ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ عامل اپنے عمل کی وجہ سے زکاۃ کا مستحق ہوتا ہے، پس جب وہ زکاۃ کی وصولیابی کے لئے کچھ نہیں کرے گا تو اس کا اس میں کوئی حق نہیں ہوگا، اور اس وقت زکاۃ بقیہ سات قسموں پر تقسیم کر دی جائے گی۔

امام کو عامل کے بارے میں اختیار ہے، چاہے تو اس کو زکاۃ وصول کرنے کے لئے بھیجے اور کوئی معاملہ نہ کرے، اور نہ کسی اجرت کا ذکر کرے، بلکہ اس کو اس کی اجرت مثلی دیدے، اس لئے کہ ابن الساعدی نے نقل کیا ہے کہ مجھ کو عمر ابن خطابؓ نے صدقات پر عامل مقرر فرمایا، تو جب میں ان کی وصولیابی سے فارغ ہوا اور حضرت عمرؓ تک ان کو پہنچا دیا تو آپ نے مجھے اجرت دینے کا حکم فرمایا، تو میں نے عرض کیا کہ میں نے اللہ کے لئے کام کیا ہے اور میری اجرت اللہ کے ذمہ ہے، تو آپ نے فرمایا: جو کچھ میں تم کو دے رہا ہوں اس کو لے لو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں میں نے بھی کام کیا تھا تو آپ نے مجھ کو اجرت عطا فرمائی، تو میں نے بھی وہی بات کہی جو تم نے کہی، تو مجھ سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا أعطيت شيئا من غير أن تسأل فكل و تصدق"[1] (جب بغیر مانگے تم کو کچھ دیا جائے تو کھاؤ اور خیرات کرو)۔

امام چاہے تو اس کے لئے معاملہ طے کرے اور اس کو اجارۂ صحیحہ کے ساتھ اجیر مقرر کرے، اور اس کی اجرت کی مقدار طے کرے، پھر اموال زکاۃ سے اس کی طے شدہ اجرت ادا کر دے۔

۸- اگر عاملین کا حصہ ان کی اجرت سے زیادہ ہو، تو زائد کو بقیہ اصناف پر لوٹا دیا جائے گا اور ان کے حصص پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

لیکن اگر عاملین کا حصہ ان کی اجرت سے کم ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ انہی اموال زکاۃ سے پورا کیا جائے گا جو عامل کے قبضہ میں ہیں یا جن کو وہ وصول کر کے لایا ہے، بشرطیکہ اس نے جو کچھ وصول کیا ہے اس کے نصف سے زائد نہ ہو، اس لئے کہ نصفا نصف کر دینا عین انصاف ہے، بیت المال سے کچھ نہیں دے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ تمام مال زکاۃ سے اس کی اجرت مکمل کی جائے گی، اگرچہ وہ تمام اموال زکوۃ دینا پڑے، جو اس کے قبضہ میں ہے، اس لئے کہ وہ اس کے عمل کی اجرت ہے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی اجرت کی تکمیل کی جائے گی، لیکن کہاں سے تکمیل کی جائے گی؟ اس میں ان کا اختلاف ہے، تو ان کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ بقیہ اصناف زکاۃ کے حق سے اس کی تکمیل کی جائے گی، اس لئے کہ وہ انہیں لوگوں کے لیے کام کرتا ہے، لہذا اس کی اجرت انہیں لوگوں پر ہوگی، ایک قول ہے کہ مصالح عامہ

(۱) حدیث: "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۲۱) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا أعطيت شيئا من غير أن تسأل......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۲۳، ۷۲۴) نے کی ہے۔

کی مد سے اس کی تکمیل کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ہر قسم کے لئے حصہ رکھا ہے، تو اگر ہم اس حصہ کو دیگر اصناف پر تقسیم کردیں تو ان کا حق کم کردیں گے اور عامل کا حصہ بڑھ جائے گا۔

ایک اور قول یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے، چاہے تو مصالح عامہ کی مد سے اس کی تکمیل کرے، اور چاہے تو دوسرے اصناف کے حصص سے کرے، اس لئے کہ اس حیثیت سے وہ حاکم کے مشابہ ہے کہ اس نے دوسرے کا حق امانت کے طور پر وصول پایا ہے اور اجیر کے مشابہ بھی ہے، لہذا ان دونوں کے حقوق کے درمیان اختیار ہوگا، اور ایک قول ہے کہ اگر امام پہلے عامل کے حصہ سے شروع کرے اور وہ کم ہو تو دوسرے اصناف کے حصے سے پورا کرے گا، اور اگر دوسرے اصناف کے حصص سے شروع کرے اور ان کو دے دے اور پھر عامل کی اجرت کم پڑے، تو مصالح عامہ کی مد سے اس کی تکمیل کی جائے گی، اس لئے کہ مستحقین کو جو کچھ دیا جاچکا ہے اس کو واپس لینا مشکل ہے۔

ایک قول ہے کہ اگر اصناف کی ضرورت کی مقدار سے کچھ بچ جائے تو اس بچے ہوئے سے، ورنہ مصالح عامہ کی مد سے تکمیل کی جائے گی۔

نووی کہتے ہیں کہ اختلاف تو صرف اس صورت میں ہے جب تکمیل اموال زکاۃ سے کی جائے، لیکن اگر تکمیل مصالح عامہ کی مد سے کی جائے تو اس کے مطلق جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے، بلکہ امام چاہے تو عامل کی پوری اجرت بیت المال کے ذمہ کردے، اور زکاۃ کو بقیہ مستحقین پر تقسیم کردے، اس لئے کہ بیت المال مسلمانوں کے مصالح کے لئے ہے، اور عامل کی اجرت بھی مصالح میں سے ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ عامل کی اجرت اموال زکاۃ سے پوری کی جائے گی، اگر چہ اس کی اجرت اموال زکاۃ کی قیمت سے زیادہ ہو، اس لئے کہ عامل جو کچھ لے رہا ہے وہ اس کی اجرت ہے، ہاں یہ الگ بات ہے کہ اگر امام اپنی صوابدید سے عامل کی اجرت بیت المال سے دینا طے کرے، اور اموال زکاۃ کو بقیہ مصارف پر تقسیم کردے تو درست ہے، اسی طرح امام کو یہ حق پہنچتا ہے کہ عامل زکاۃ کے لئے بیت المال سے تنخواہ مقرر کردے اور اموال زکاۃ سے کچھ نہ دے [1]۔

عامل کے قبضہ میں مال زکاۃ کا تلف ہوجانا:

۹ - اگر عامل کے قبضہ میں مال زکاۃ تلف ہوجائے اور اس کی اس میں کوئی کوتاہی نہ ہو تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ امین ہے، جیسے وکیل اور یتیم کے مال کے نگراں، کہ اگر اس کے قبضہ میں کوتاہی کے بغیر کچھ ضائع ہوجائے تو ضامن نہیں ہوتا ہے۔

لیکن اگر مال اس کی کوتاہی سے تلف ہو، مثلاً اس کی حفاظت میں کوتاہی برتے یا مستحقین زکاۃ کو پہنچانا اور ان کو دینا ممکن ہو پھر بھی بلا وجہ اور بلا عذر تقسیم کرنے میں تاخیر کرے تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کی کوتاہی اور زیادتی ہے۔

اگر اس کی کوتاہی کے بغیر مال زکاۃ تلف ہوجائے تو اس کی اجرت دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وہ اپنی اجرت کا مستحق ہے وہ اجرت بیت المال سے ادا کی جائے گی، اور اس لئے کہ وہ اجیر ہے، اور اس لئے بھی کہ بیت المال مسلمانوں کی ضرورتوں کے لئے ہے اور یہ بھی ایک ضرورت ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۸، المجموع للنووی ۶/ ۱۷۵-۱۸۷-۱۸۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۹- ۱۱۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۶۸، کشاف القناع ۲/ ۲۷۶-۲۷۷۔

جمہور فقہاء اس کے بھی قائل ہیں کہ اس عامل کو مال زکاۃ سے اجرت دی جاسکتی ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے [۱]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس کا حق ساقط ہوجائے گا، جیسے مضاربت پر تجارت کرنے والا کہ اس کا نفقہ مال مضاربت میں ہوتا ہے، تو اگر مال مضاربت تلف ہوجائے تو اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا، وجہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک عامل اپنے عمل کی بدولت زکاۃ کا بطور کفایہ مستحق ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں مشغول رہتا ہے نہ کہ بطور اجرت، اس لئے کہ اجرت مجہول ہے [۲]۔

عامل کا مال زکاۃ کو فروخت کرنا:

۱۰ - فقہاء کہتے ہیں کہ: ساعی کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ مال زکاۃ کے کسی جز کو بلاضرورت فروخت کرے، بلکہ اس کی ذمہ داری ہے کہ اگر اس کو تقسیم کا کام تفویض کیا گیا ہے تو اس مال کو بعینہ مستحقین تک پہنچائے، اس لئے کہ مالکان زکاۃ عاقل و بالغ ہیں، عامل کو ان پر کوئی ولایت نہیں ہے، لہذا ان کی اجازت کے بغیر ان کے مال کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اگر عامل کو تقسیم کا کام نہیں سونپا گیا ہے تو وہ تقسیم بھی نہ کرے، بلکہ امام تک پہنچادے، اور اگر وہ بلاضرورت اس کو فروخت کردے تو ضامن ہوگا۔

اگر بیع کی ضروت پیش آجائے، مثلاً بعض مویشیوں کے مرجانے کا اندیشہ ہو، یا راستہ میں خطرہ ہو یا تلافی کے لئے واپس کرنے کی ضرورت ہو، یا حمل و نقل کے مصارف درکار ہوں یا اور اس جیسی چیزیں ہوں تو ضرورۃً بیع جائز ہے [۱]۔

(۱) المجموع للنووی ۶/ ۱۷۵، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳۹، البدائع ۲/ ۴۴، کشاف القناع ۲/ ۲۷۶۔

(۲) البدائع ۲/ ۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸-۵۹۔

ان چیزوں کا بیان جو زکاۃ کو جمع کرنے اور اس کو تقسیم کرنے میں مستحب ہیں:

۱۱ - امام یا عامل کے لئے مستحب ہے کہ وہ لوگوں کے لئے ایک مہینہ متعین کردے جس میں وہ ان کے پاس زکاۃ وصول کرنے کے لئے پہنچا کرے، یہ ان اموال کی زکاۃ کے لئے ہے جن کے وجوب کے لئے حولان حول شرط ہے، جیسے مویشی، نقود اور سامان تجارت وغیرہ۔

اور مستحب ہے کہ سال میں وہ مہینہ محرم کا ہو، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "هذا شهر زكاتكم" [۲] (یہ تمہاری زکاۃ کا مہینہ ہے) اور اس لئے بھی کہ یہ قمری سال کا پہلا مہینہ ہے، نیز اس لئے بھی کہ ارباب اموال اپنی زکاۃ کی ادائیگی کے لئے تیاری کرلیں اور مستحقین زکاۃ لینے کے لئے تیار ہوجائیں، اور افضل یہ ہے کہ عامل ماہ محرم سے پہلے نکل کھڑا ہوتا کہ ارباب مال کے پاس شروع مہینہ میں پہنچ جائے۔

لیکن جن اموال زکاۃ میں حولان حول (سال گذرنا) کا اعتبار نہیں ہے جیسے اناج اور پھل، تو ان کی زکاۃ وصول کرنے کے لئے امام عامل کو اس وقت بھیجے گا جس وقت اس کی ادائیگی واجب ہوجاتی ہے، اور وہ کھیتی کے کٹنے اور پھلوں کے توڑنے کا وقت ہے۔

اسی طرح ساعی کے لئے مستحب ہے کہ مویشیوں کی گنتی وہاں

(۱) المجموع للنووی ۶/ ۱۷۵، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۷۴۔

(۲) حدیث: "هذا شهر زكاتكم" کی روایت مالک (۳۲۲) اور ابوعبید نے کتاب الأموال (۱۷۷) میں حضرت عثمان ابن عفان سے موقوفاً کی ہے اور بیہقی (۴/ ۱۴۸) میں اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ بخاری نے صحیح میں ابوالیمان سے اس کی روایت کی ہے اور بیہقی کی اس سے مراد یہ ہے کہ اس کی اصل بخاری میں موجود ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (۲/ ۱۶۴) میں ہے۔

کرے، جہاں وہ پانی پینے کے لئے جاتے ہیں، اور اگر پانی پینے کے لئے باہر نہیں جاتے، تو جہاں رہتے ہیں وہاں گنتی کرے اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**تؤخذ صدقات المسلمين عند مياههم أو عند أفنيتهم**"(۱) (مسلمانوں کی زکاۃ ان کے پانی پلانے کی جگہوں پر لی جائے گی، یا جہاں ان کے مویشی رہتے ہیں)۔

اگر صاحب مال اپنے مال کی تعداد کی خبر دے اور وہ ثقہ یعنی لائق اعتماد ہو، تو ساعی کو چاہئے کہ اس کو سچا جانے اور اس کی خبر پر عمل کرے، اس لئے کہ وہ امین ہے اور اگر اس کو سچا نہ سمجھے یا احتیاط مقصود ہے تو خود گنتی کرے۔

اگر گنتی کرنے کے بعد عدد میں اختلاف ہو جائے اور اس کی وجہ سے فریضۂ زکاۃ کی مقدار میں تبدیلی واقع ہو جائے تو گنتی دوبارہ کرے۔

اگر ساعی اور مالک کے درمیان حولان حول میں اختلاف ہو جائے، مثلاً یہ کہ مال کا مالک کہے کہ ابھی حولان حول نہیں ہوا ہے، اور ساعی کہے کہ حولان حول ہو گیا ہے، یا مالک کہے کہ بکری یا دنبہ کے یہ بچے حولان حول کے بعد پیدا ہوئے ہیں، اور ساعی کہے کہ نہیں، بلکہ حولان حول سے پہلے پیدا ہوئے ہیں، یا ساعی کہے: کہ تمہارے مویشی نصاب بھر تھے، اس کے بعد ان میں توالد وتناسل ہوا ہے اور مالک کہے: کہ نہیں بلکہ ہمارے مویشیوں کا نصاب توالد وتناسل ہی

(۱) حدیث: "تؤخذ صدقات المسلمين عند مياههم......" کی روایت ابوداؤد الطیالسی نے اپنی مسند (ص ۲۹۹) میں حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے اور ابن ماجہ (۱/ ۵۷۷) نے بھی تقریباً انہی الفاظ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۱۸) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے، لیکن حضرت عائشہؓ کی روایت اس کے لئے شاہد ہے، جس کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/ ۷۹) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ طبرانی نے اس کو اوسط میں ذکر کیا ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

سے مکمل ہوا ہے، تو ان تمام صورتوں میں مالک کا قول معتبر ہوگا بشرطیکہ خلاف ظاہر نہ ہو، اس لئے کہ اصل اس کا بری الذمہ ہونا ہے، اور اس لئے کہ زکاۃ کی بنیاد نرمی اور سہولت پر ہے۔

ساعی و عامل جس کو امام نے یہ اختیارات دیئے ہیں کہ زکاۃ کو وصول بھی کرے اور تقسیم بھی کرے، وہ اگر مصلحت سمجھے کہ کسی کو وکیل مقرر کر دے جو مالک سے وقت آنے پر زکاۃ لے کر مستحقین پر تقسیم کر دے تو ایسا کر سکتا ہے۔

اور اگر مالک پر بھروسہ کر کے اسی کے ذمہ کر دے کہ وہ مستحقین پر تقسیم کر دے تو یہ بھی کر سکتا ہے، اس لئے کہ مالک کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنی زکاۃ مستحقین پر عامل کی اجازت کے بغیر تقسیم کر دے، تو عامل کی اجازت کے ساتھ بدرجہ اولی جائز ہے۔

یہ بھی مستحب ہے کہ اناج اور پھلوں کی زکاۃ لینے کے لئے جن میں اندازہ کی ضرورت ہو عامل کے ساتھ اندازہ کرنے والے بھی جائیں اور وہ دو آزاد مرد ہونے چاہییں۔

جیسا کہ امام (نیز عامل جس پر تقسیم کی ذمہ داری بھی ہے) کے لئے یہ مستحب ہے کہ وہ مستحقین کی تعداد اور ان کی حاجت کی مقدار سے واقف ہو، تاکہ مال کے تلف ہونے کا اندیشہ نہ رہے اور ان کے حقوق جلد پہنچ جائیں۔

تقسیم زکاۃ میں سب سے پہلے عمال کو دیا جائے گا، اس لئے کہ ان کا حق قوی تر ہے، کیونکہ وہ بطور معاوضہ لے رہے ہیں جبکہ دوسرے اصناف بطور غمخواری وتعاون لے رہے ہیں(۱)۔

(۱) سابقہ مراجع، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۹۔

عام

دیکھئے: ''عموم''۔

عانس

دیکھئے: ''عنوس''۔

عانۃ

تعریف:

۱- عانۃ لغت میں: وہ بال جو شرمگاہ کے اوپر اگتے ہیں، اس کی تصغیر ''عوینۃ'' ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ ''عانۃ'' اس جگہ کا نام ہے جہاں بال اگتے ہیں [۱]۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، چنانچہ عدوی اور نفراوی کہتے ہیں: عانۃ جسم کا وہ حصہ ہے جو آلہ تناسل اور عورت کی شرمگاہ سے اوپر ہے، نیز وہ حصہ ہے جو دبر (پاخانہ کا راستہ) اور خصیتین کے درمیان ہے [۲]۔

نووی کہتے ہیں: عانۃ سے مراد وہ بال ہیں جو مرد کے آلہ تناسل کے اوپر اور اس کے اطراف میں اگتے ہیں، اسی طرح وہ بال ہیں جو عورت کی شرمگاہ کے ارد گرد ہوتے ہیں [۳]۔

عانۃ سے متعلق احکام:

موئے زیر ناف مونڈنا:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ موئے زیر ناف کا مونڈنا سنت ہے،

---

(۱) المغرب، المصباح المنیر۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۳۵۳ طبع الحلبی، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۱۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۳/ ۱۴۸، المجموع ۱/ ۲۸۹۔

اورشافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ زوجہ پر موئے زیر ناف مونڈ نا واجب ہے جب اس کا شوہر اس کو اس کا حکم دے [1] ۔

موئے زیر ناف کے مونڈنے اور اس کے ازالہ کے دوسرے طریقوں کے درمیان افضل کیا ہے:

۳- فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ موئے زیر ناف کو زائل کرنا جائز ہے، خواہ کسی بھی طریقہ سے ہو، مونڈنے سے یا کاٹنے سے، یا اکھیڑنے سے یا پاوڈر سے [2] ، اس لئے کہ ازالہ کی وجہ سے اصل سنت ادا ہوجاتی ہے، خواہ ازالہ کسی بھی طریقہ سے ہو [3] ، جیسا کہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مرد کے لئے موئے زیر ناف کو صاف کرنے میں مونڈ نا افضل ہے [4] ۔

رہی عورت تو حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اس کے لئے اکھیڑنا افضل ہے [5] ۔

جمہور مالکیہ اور ایک قول کے مطابق نووی کا مذہب ہے کہ عورت کے لئے بھی مونڈ نا افضل ہے [6] ، اس لئے کہ حضرت جابرؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے کہ لوگ سفر سے اپنی بیویوں کے پاس رات کو پہنچیں، تا کہ جو پراگندہ حال ہیں وہ کنگھی وغیرہ کرلیں، اور اپنے موئے زیر ناف مونڈلیں [1] ۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کسی بھی طریقہ سے ازالہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن ان کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مونڈنے کو افضل سمجھتے ہیں [2] ۔

موئے زیر ناف مونڈنے کی مدت کی تعیین:

۴- ہفتہ میں ایک مرتبہ موئے زیر ناف مونڈ نا مستحب ہے اور اگر ہر پندرہ دن میں ایک بار کرے تو بھی درست ہے، لیکن چالیس دن سے زیادہ چھوڑے رکھنا مکروہ ہے، [3] اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "وقت لنا في قص الشارب وتقليم الأظفار ونتف الإبط وحلق العانة أن لا نترك أكثر من أربعين ليلة" [4] (مونچھیں کاٹنے، ناخن تراشنے، بغل کے بال اکھیڑنے اور موئے زیر ناف مونڈنے کے سلسلہ میں ہمارے لئے یہ مدت مقرر کی گئی ہے کہ ہم اس کو چالیس رات سے زیادہ نہ چھوڑے رکھیں)۔

قرطبی المفہم میں کہتے ہیں کہ چالیس دن اکثر مدت ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر ہفتہ جمعہ تا جمعہ صفائی اور نگہداشت کرنا ممنوع ہے، اصل ضابطہ ضرورت ہے۔

نووی کہتے ہیں کہ: احوال واشخاص کے اختلاف سے یہ حکم الگ الگ ہوجاتا ہے، اصل ضابطہ: اس میں اور دیگر خصال فطرت میں بھی

---

(۱) المجموع ۱/ ۲۸۹، كفاية الطالب الربانی ۲/ ۳۵۳ طبع الحلبی، ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، الفروع ۱/ ۱۳۰۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۳/ ۱۴۸، كشاف القناع ۱/ ۷۶، المغنی ۱/ ۸۶۔

(۳) فتح الباری ۱۰/ ۳۴۴۔

(۴) فتح الباری ۱۰/ ۳۴۴، صحیح مسلم بشرح النووی ۳/ ۱۴۸، المغنی ۱/ ۸۶، كفاية الطالب الربانی ۲/ ۳۵۳ طبع الحلبی، ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، الاختيار ۴/ ۱۶۷۔

(۵) ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، حاشیۃ الجمل ۲/ ۴۸، فتح الباری ۱۰/ ۳۴۴۔

(۶) كفاية الطالب الربانی ۲/ ۳۵۳-۳۵۴، فتح الباری ۱۰/ ۳۴۴۔

---

(۱) حدیث جابر: "في النهي عن طروق النساء ليلا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۴۱) نے کی ہے۔

(۲) الإنصاف ۱/ ۱۲۲، الفروع ۱/ ۱۳۰، المغنی ۱/ ۸۶۔

(۳) الدر المختار ۵/ ۲۶۱، كشاف القناع ۱/ ۷۶۔

(۴) حدیث أنسؓ: "وقت لنا في قص الشارب" کی روایت مسلم (۱/ ۲۲۲) نے کی ہے۔

ضرورت ہے[۱]۔

موئے زیر ناف کو دفن کرنا:

۵- موئے زیر ناف کو دفن کرنا اور زمین میں چھپا دینا مستحب ہے[۲]۔

مہنا کہتے ہیں: میں نے امام احمد سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا جو بال یا ناخن تراشے، آیا اس کو پھینک دے یا دفن کردے؟ انہوں نے جواب دیا دفن کردے، میں نے عرض کیا: اس بارے میں آپ کو کوئی حدیث پہنچی ہے؟ فرمایا: ابن عمرؓ دفن کیا کرتے تھے۔

نیز نبی ﷺ سے منقول ہے: "أنه أمر بدفن الشعر والأظفار"[۳] (آپ نے بالوں اور ناخنوں کو دفن کرنے کا حکم فرمایا ہے)، ابن حجر کہتے ہیں: ہمارے اصحاب نے بالوں کے دفن کرنے کو مستحب قرار دیا ہے، کیونکہ وہ انسان کے اجزاء ہیں[۴]۔

مردہ کے موئے زیر ناف مونڈنا:

۶- حنفیہ کہتے ہیں: مردہ کے بال نہیں کاٹے جائیں گے[۵] اور مالکیہ کی عبارتوں سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے[۶]، چنانچہ زرقانی نے ایک اثر بھی ذکر کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "**يصنع بالميت ما يصنع بالعروس غير انه لا يحلق و لاينور**"[۱] (جیسی زیب و زینت دولہا اور دلہن کی کی جاتی ہے ویسی ہی زیب و زینت میت کی کی جائے گی، لیکن میت کے موئے زیر ناف نہ مونڈے جائیں گے، اور نہ ان کے لئے پاوڈر کا استعمال کیا جائے گا)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ مردہ کے موئے زیر ناف مونڈنا حرام ہے، اس لئے کہ اس عمل میں اس کے ستر کو ہاتھ بھی لگانا پڑے گا اور آنکھوں سے دیکھنا بھی پڑے گا، اور یہ دونوں چیزیں حرام ہیں، لہذا ایک مندوب چیز کی وجہ سے حرام کا ارتکاب نہیں کیا جاسکتا[۲]۔

شافعیہ کا قول جدید یہ ہے کہ میت کے موئے زیر ناف مونڈنا مستحب ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "شعر"۔

ضرورت کے وقت زیر ناف کو دیکھنے کا حکم:

۷- زیر ناف یا دیگر ستر کو ضرورت شدیدہ کے وقت دیکھنا جائز ہے[۴] ابن قدامہ کہتے ہیں: طبیب کے لئے عورت کے جسم کے کسی بھی حصہ کو شدید ضرورت کے وقت دیکھنا جائز ہے، اور یہی حکم مرد کے

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۴۶۔

(۲) المجموع ۱/ ۲۸۹-۲۹۰۔

(۳) المغنی ۱/ ۸۸، کشاف القناع ۱/ ۷۶۔

حدیث: "أمر بدفن الشعر و الأظفار" کی روایت بیہقی نے شعب الإیمان (۵/ ۲۳۴ طبع دار الکتب العلمیۃ) میں حضرت وائل بن حجرؓ سے کی ہے اور بیہقی نے کہا: یہ ضعیف سند ہے۔

(۴) فتح الباری ۱۰/ ۳۴۶۔

(۵) الاختیار ۱/ ۹۲۔

(۶) الزرقانی ۲/ ۸۸، التاج والإکلیل ۲/ ۲۱۲۔

(۱) حدیث: "يصنع بالميت ما يصنع بالعروس" کی روایت ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۰۶) میں ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "افعلوا بميتكم ما تفعلون بعروسكم"، ابن حجر کہتے ہیں کہ ابن الصلاح نے کہا ہے کہ میں نے یہ حدیث تلاش کی تو میں نے اس کو ثابت نہیں پایا، اور ابو شامہ کتاب السواک میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث غیر معروف ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۹۷۔

(۳) المجموع ۵/ ۱۷۸، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۳، بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۴، المغنی ۶/ ۵۵۸، کشاف القناع ۱/ ۲۶۵۔

ستر دیکھنے کا ہے، اس لئے کہ عطیہ قرظی کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں: میں قبیلہ بنو قریضہ کا قیدی تھا، وہ لوگ دیکھتے تھے کہ جس کے موئے زیر ناف اگے تھے اس کو قتل کر دیتے تھے اور جس کے نہیں اگے تھے اس کو نہیں قتل کرتے تھے، تو میں ان میں تھا جن کے نہیں اگے تھے، اور ایک روایت میں یہ اضافہ ہے کہ انہوں نے میرا زیر ناف کھول کر دیکھا تو پایا کہ میرے موئے زیر ناف نہیں اگے ہیں، تو انہوں نے مجھ کو قیدی بنالیا [۱]۔

نیز منقول ہے کہ حضرت عثمانؓ کے پاس ایک لڑکا لایا گیا جس نے چوری کی تھی، آپ نے حکم دیا کہ اس کا ازار کھول کر دیکھو، تو لوگوں نے دیکھا کہ بال نہیں اگے ہیں، تو انہوں نے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا [۲]۔

شربینی الخطیب کہتے ہیں: ضرورت کے وقت کسی کے ستر کو دیکھنا اور اس کو ہاتھ لگانا جائز ہے، خواہ عورت کی شرم گاہ ہو، مثلاً نشتر لگانے، پچھنے لینے اور اسی طرح کا علاج کرنے کے لئے، اس لئے کہ اس کی حاجت ہے اور دیکھنا حرام کرنے میں حرج ہے، چنانچہ مرد کے لئے اجنبی عورت کا علاج کرنا اور عورت کے لئے اجنبی مرد کا علاج کرنا دونوں جائز ہیں، لیکن یہ کسی محرم یا شوہر یا معتبر عورت کی موجودگی میں ہونا چاہئے [۳]۔

کسی اجنبی عورت کے علاج ومعالجہ کے جواز کی کیا کیا شرطیں ہیں؟ ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "عورۃ"۔

حنابلہ نے ان ضرورتوں سے بحث کرتے ہوئے (جن کے تحت کسی کا ستر دیکھنا جائز ہے) کہا ہے کہ اسی کے ضمن میں یہ بھی ہے کہ جو شخص اپنے موئے زیر ناف خود نہ مونڈ سکے، اس کے لئے جائز ہے کہ

(۱) حدیث عطیۃ القرظیؓ: "کنت من سبی قریظة" کی روایت ابوداؤد (۴/۵۶۱) اور ترمذی (۴/۱۴۵) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) المغنی ۶/۵۵۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۱۳۳۔

دوسرے سے منڈوالے [۱]۔

موئے زیر ناف کا ظاہر ہونا بالغ ہونے کی علامت ہے:

۸- مالکیہ، حنابلہ، لیث، اسحاق اور ابوثور کی رائے یہ ہے کہ موئے زیر ناف کا ظاہر ہونا مطلقاً بلوغ کی علامت ہے [۲]۔

امام ابوحنیفہ موئے زیر ناف کو بلوغ کی علامت مطلق نہیں مانتے [۳] اور امام شافعی موئے زیر ناف کو کافر کے حق میں تو علامت بلوغ قرار دیتے ہیں، لیکن مسلم کے حق میں ان کے دو قول ہیں [۴]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "بلوغ"، فقرہ/۱۰۔

زیر ناف پر جنایت کرنا

۹- اگر کوئی کسی عورت یا مرد کا پیڑو کاٹ دے تو اس کی سزا یا دیت کے لئے ایک معتبر شخص سے فیصلہ کروانا ضروری ہے، اس لئے کہ یہ ایک ایسا جرم ہے جس میں شریعت کی طرف سے کوئی متعینہ دیت نہیں ہے، اور اس کو معاف یا نظر انداز کر دینا بھی ممکن نہیں ہے، اس لئے ایک عادل شخص سے اس میں فیصلہ کروانا ضروری ہے [۵]۔

مزید تفصیل کے لئے کہ عادل کے فیصلہ کے وجوب کے لئے کیا کیا شرطیں ہیں اور ان کی کیا حیثیت ہوگی؟ اس کے لئے اصطلاح "حکومۃ عدل"، فقرہ/۵ اور اس کے بعد کے فقرات دیکھے جاسکتے ہیں۔

(۱) کشاف القناع ۱/۲۶۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۹۳، المغنی ۴/۵۰۹، فتح الباری ۵/۲۷۷۔

(۳) عمدۃ القاری ۱۳/۲۳۹۔

(۴) حاشیۃ الجمل ۳/۳۳۸، فتح الباری ۵/۲۷۷۔

(۵) المغنی ۸/۴۲، أسنی المطالب ۴/۵۸، نیز دیکھئے: تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۶/۱۳۳، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۴/۳۸۱۔

عاہۃ

تعریف:

۱- عاہۃ لغت میں: آفت ومصیبت ہے، بولا جاتا ہے: "عیه الزرع"، (بصیغہ فعل مجہول) "فهو معیوه" [1] (کھیتی کو نقصان پہنچا، کھیتی آفت رسیدہ ہے)۔

"عاه المال یعیه"، (مال کو آفت پہنچی)، "أرض معیوهة" (آفت رسیدہ زمین)، "اعاهوا، اعوهوا وعوّهوا": ان کے مویشیوں کو یا ان کی کھیتی کو آفت پہنچی [2]۔

عاہۃ کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مرض:

۲- مرض لغت میں ابن منظور کے قول کے مطابق ایک بیماری ہے جو صحت کی ضد ہے، فیومی کہتے ہیں: مرض طبیعت کی اصلی حالت سے الگ دوسری حالت کا نام ہے جو طبیعت اور جسم کو ضرر پہنچاتی ہے، اور ورم اور تکالیف مرض کے اثرات ہیں [4]۔

مرض: اصطلاح میں اس عارض کا نام ہے جو بدن کو پیش آتا ہے، اور اس کی وجہ سے بدن اپنے مخصوص اعتدال سے ہٹ جاتا ہے [1]۔

مرض اور عاہۃ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، یہ دونوں اس مثال میں جمع ہوجاتے ہیں جب آدمی پر کوئی ایسی مصیبت آئے جو زائل ہوجانے والی ہو خواہ اس کی ذات میں ہو یا مال میں، جوہری کہتے ہیں: "أمرض الرجل" اس وقت بولا جاتا ہے جب کسی کو مالی نقصان ہوجائے [2]۔

اور صرف عاہۃ کی مثال وہ صورت ہے جب ایسی مصیبت لاحق ہو جو باقی رہے، جیسے حد میں کسی کا ہاتھ وغیرہ کاٹ دیا جائے، تو یہ عاہۃ ہے جو کسی مرض کی وجہ سے نہیں، شریعت میں اس پر عاہۃ کے احکام مرتب ہوں گے۔

ب- عیب:

۳- عیب، عیب کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، اور عار کے معنی میں بھی، اور آفت اور نقص کے معنی میں بھی، فقہاء نے بھی اخیر معنی میں اس کا کثرت سے استعمال کیا ہے، خواہ وہ انسان میں ہو یا جانور یا کھیتی وغیرہ میں ہو۔

لہذا عیب عاہۃ سے عام ہے۔

ج- جائحۃ:

۴- جائحہ: وہ مصیبت ہے جس کا علم اور خبر ہونے کے باوجود اس کو دفع کرنا ممکن نہ ہو، جیسے آسمانی آفات، مثلاً سخت سردی، گرمی، ٹڈی

---

(۱) مختار الصحاح۔
(۲) القاموس المحیط۔
(۳) قواعد الفقہ للبرکتی ر ۳۷۱۔
(۴) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۱) التعریفات۔
(۲) الصحاح۔

اور بارش [(۱)]۔

عاہۃ اور جائحۃ کے درمیان سبب اور مسبب کا تعلق ہے، جائحہ (یعنی ناگہانی حادثہ)، بعض قسم کے ''عاہۃ'' کا سبب ہے، خود عاہۃ نہیں ہے۔

عاہۃ سے متعلق احکام:

عاہۃ اور طہارت کے احکام پر اس کے اثرات:

اول: جس شخص کے جسم میں نقص ہو وہ اس شخص سے مدد لے سکتا ہے جو اس پر پانی بہائے جیسے وہ شخص جس کا ہاتھ کٹا ہوا یا مفلوج ہو:

۵ - فقہاء کا مذہب ہے کہ جس شخص کے جسم میں نقص ہو جس کی وجہ سے وہ خود پانی کو استعمال نہ کرسکتا ہو جیسے وہ شخص جس کا ہاتھ کٹا ہوا یا مفلوج ہو، اور ایسا شخص میسر ہو جو بلا معاوضہ وضو اور غسل میں مدد دینے کے لئے آمادہ ہو تو مدد طلب کرنا واجب ہے۔

اسی طرح ان کا مذہب ہے کہ اگر وہ اجرت پر قادر ہو اور تعاون کرنے والا اجرت مثل کے عوض تعاون پر آمادہ ہو، تو بھی تعاون طلب کرنا لازم ہے، مگر حنابلہ میں سے ابن عقیل نے کہا ہے کہ ایسی صورت میں معذور پر لازم نہیں ہے کہ وہ کسی سے مدد لے جیسا کہ اگر نماز میں قیام سے عاجز ہو، تو اس پر لازم نہیں ہے کہ ایسے شخص کو اجرت دے کر اس سے مدد لے کہ وہ اس کو نماز میں کھڑا کردے، اور اس کے سہارے کھڑا ہو کر نماز ادا کرے۔

سفر وحضر میں معذور کے مدد حاصل کرنے کے مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے:

(۱) الموسوعۃ اصطلاح ''جائحۃ'' ۱۵/ ۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۸۵۔

۶ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ استعانت کا حکم سفر وحضر میں یکساں ہے، اس لئے کہ وہ مدد حاصل کرنے سے عاجز ہے، لہذا وہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے، اس وقت اس کے لئے تیمّم کرنا جائز ہے، کیونکہ اس کا وضو سے عاجز ہونا متحقق ہے، سرخسی کہتے ہیں کہ: حنفیہ کا ظاہر مذہب یہی ہے۔

محمد بن حسن سفر اور حضر کے درمیان فرق کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر حضر میں وضو کرنے کے لئے مدد دینے والا کوئی خادم موجود نہ ہو، تو تیمّم کرنا جائز نہیں ہے، سوائے اس کے کہ ہاتھ کٹا ہوا ہو۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ: حضر میں بظاہر کوئی رشتہ دار یا اجنبی میسر آجاتے ہیں جن سے مدد لی جاسکتی ہے، اور کسی عارض کی وجہ سے وضو سے عاجز ہونا ختم ہوجانے والا ہے، لیکن اگر وضو کرانے والا میسر نہ ہو تو تیمّم جائز ہے [(۱)]۔

رہ گیا یہ مسئلہ کہ جس صورت میں وضو کرنے میں مدد دینے والا میسر نہ ہو، اور تیمّم کر کے نماز پڑھ لی جائے تو کیا نماز کا اعادہ ہوگا؟ اس میں فقہاء کے دو قول ہیں۔

اول: اعادہ نہیں کرے گا، یہ جمہور حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ [(۲)] کا مذہب ہے، اور عدوی امام مالک سے نقل کرتے ہیں کہ اعادہ کرے گا بشرطیکہ وقت کے اندر پانی کے استعمال پر قادر ہوجائے [(۳)]۔

دوم: وہ نماز کا اعادہ کرے گا، یہ شافعیہ کا قول ہے، اور امام شافعی نے ''الام'' میں اس کی صراحت کی ہے [(۴)]، شیرازی نے اس کو اس پر قیاس کیا ہے جس کے پاس پانی یا مٹی نہ ہو، ان کی عبارت یہ ہے: اگر

(۱) المبسوط للسرخسی ۱/ ۱۱۲، المغنی ۱/ ۲۳۴۔

(۲) منتہی الإرادات ۱/ ۳۶، المبسوط ۱/ ۱۱۲، المدونۃ ۱/ ۶۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/ ۲۰۰۔

(۴) حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۹۵، حاشیۃ القلیوبی علی شرح الجلال علی المنہاج ۱/ ۵۵، الأم ۱/ ۳۷۔

ہاتھ کا کٹا ہوا شخص وضو پر قادر نہ ہو، اور ایسا اجیر دستیاب ہو جو اجرت مثل لے کر وضو کرا سکتا ہو، تو اجرت دے کر وضو کرنا لازم ہے جیسا کہ ثمن مثل دے کر پانی خریدنا لازم ہے، اور اگر اجیر دستیاب نہ ہو تو نماز پڑھ لے، اور اعادہ کرے جیسا کہ جب پانی اور مٹی دونوں میسر نہ ہوں، اور نماز پڑھ لی جائے تو اعادہ کیا جائے گا۔

اور اگر وضو اور تیمّم دونوں کے لئے معاون نہ ملے تو اس کا حکم اس شخص کی طرح ہے جس کے پاس پانی یا مٹی نہ ہو۔

دوم- ہاتھ کے کٹنے کی جگہ کا دھونا:

۷- جمہور فقہاء: یعنی حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور مالکیہ کا راجح مذہب ہے کہ مکلّف انسان جب طہارت کی حالت میں ہو اور اس کا کوئی عضو کاٹ دیا جائے، یا بال کاٹ دیئے، جائیں یا ناخن تراش دیئے جائیں، تو جو حصہ باقی بچا ہے اس کو دھونا لازم نہیں ہے، ہاں جب طہارت جدیدہ حاصل کرنے کا ارادہ کرے گا تو اس کا دھونا لازم ہوگا، اس لئے کہ غسل یا مسح سے فرض نہیں لوٹے گا، لہٰذا اس عضو کے زوال سے فریضہ کا اعادہ نہیں کرے گا، جیسا کہ اگر تیمّم میں چہرے پر مسح کر چکا ہے یا وضو میں اس کو دھو چکا ہے، پھر اس کی ناک کاٹ دی جائے تو اعادہ نہیں کرے گا، اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ طہارت کا اعادہ کرے گا، فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر عضو جو فرض کا محل ہے پورا کا پورا یا اس کا اکثر حصہ کاٹ دیا جائے تو کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔

ان کی رائے یہ بھی ہے کہ محل فرض میں سے اگر کچھ حصہ رہ جائے تو اگر وہ دھونے والے اعضاء میں سے ہو، تو اس کا دھونا اور اگر مسح والے اعضاء میں سے ہو، تو اس کا مسح ضروری ہوگا [1]۔

(۱) المہذب ۱/ ۴۹، نیز دیکھئے: ۱/ ۲۴ طبع بیروت، شرح الخرشی ۱/ ۱۲۳-۱۲۶

لیکن کیا کہنی کی ہڈی، اسی طرح ٹخنے کی ہڈی پوری کی پوری محل فرض میں داخل ہے؟

۸- حنفیہ، شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا مشہور قول ہے کہ وہ شخص جس کے دونوں ہاتھ کہنیوں سے کاٹ دیئے گئے ہوں، اگر تیمّم کرے تو اس پر لازم ہے کہ کہنی کے باقی ماندہ حصہ پر مسح کرے، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے، لیکن اگر کہنی کے اوپر سے کٹا ہوا ہو تو مسح لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ کہنی کے اوپر کا حصہ موضع طہارت نہیں ہے، اور مرغینانی نے صراحت کی ہے کہ کہنیاں اور ٹخنے دھونے میں داخل ہیں، اس میں زفر کا اختلاف ہے، نووی نقل کرتے ہیں کہ اگر کہنی کی ہڈی جدا کردی گئی اور اس کی وجہ سے کلائی کی ہڈی بازو کی ہڈی سے جدا ہوجائے تو بازو کی ہڈی کے سرے کا دھونا فرض ہے، شافعیہ کا مذہب مشہور یہی ہے، اور اس کے بالمقابل قول یہ ہے کہ واجب نہیں ہے، بازو کا دھونا تو اس وقت فرض ہے جبکہ کلائی اور کہنی کی ہڈی اس سے متصل اور جڑی ہوئی ہو اور یہ حکم بھی کہنی کے دھونے کی ضرورت کی وجہ سے ہے، بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ اسے دھونا قطعی طور پر واجب ہے، ''اصل الروضۃ'' میں اس کو صحیح قرار دیا ہے [1]۔

لیکن مالکیہ کہنیوں اور ٹخنوں کے درمیان فرق کرتے ہیں، اس لئے کہ امام مالک اور ابن القاسم نے المدونہ میں صراحت کی ہے۔

امام مالک اس شخص کے بارے میں جس کے دونوں پیر ٹخنوں تک کاٹ دیئے گئے ہوں، کہتے ہیں: جب وہ وضو کرے تو ٹخنوں کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو بھی دھوئے اور کاٹنے کی جگہ کو بھی دھوئے۔

سحنون نے ابن القاسم سے دریافت کیا کہ: کیا ٹخنوں کا کچھ حصہ

= بیروت، فتح القدیر ۱/ ۱۰ طبع بیروت، ابن عابدین ۱/ ۶۹۔

(۱) شرح الجلال المحلی علی المنہاج ۱/ ۴۹، نیز دیکھئے: المبسوط ۱/ ۱۷، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۵۴۔

باقی رہ سکتا ہے، انہوں نے کہا کہ ہاں، پیر ٹخنوں کے نیچے سے کاٹے جائیں گے۔

سحنون ابن القاسم سے دوسرا سوال کرتے ہیں، کہتے ہیں: اگر کسی شخص کے دونوں ہاتھ کہنیوں سے کاٹ دیے جائیں تو کیا وہ شخص کہنیوں کے باقی ماندہ حصہ کو اور کاٹنے کی جگہ کو دھوئے گا؟ ابن القاسم نے جواب دیا کہ کاٹنے کی جگہ کو نہیں دھوئے گا، اگر اس کے دونوں ہاتھ کہنیاں سے کاٹ دیئے جائیں اور ان میں سے کچھ بھی باقی نہ رہے تو اس کا ہاتھ کے کسی حصہ کا دھونا واجب نہیں رہے گا، اس لئے کہ دونوں ہاتھ کاٹ دیئے گئے اور اس لئے بھی کہ دونوں کہنیاں کلائیوں کا حصہ ہے تو جب دونوں کہنیاں کلائیوں کے ساتھ کٹ گئے تو کاٹنے کی جگہ کا دھونا اس پر واجب نہیں رہے گا[1]۔

سوم-اعضاء زائدہ:

۹- حدث اکبر کو دور کرنے کے لئے اعضاء زائدہ کو دھونا ضروری ہے، خواہ وہ حدث اکبر جنابت کی وجہ سے ہو یا حیض ونفاس کی وجہ سے ہو، یہی حکم غسل مسنون میں ہے اس میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

لیکن حدث اصغر کو دور کرنے کے لئے ان کو دھونے یا ان پر مسح کرنے کے بارے میں فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جس شخص کے دو عضو یکساں پیدا ہوں، مثلاً ایک شانہ پر دو ہاتھ ہوں، اور اصلی کو زائد سے ممتاز کرنا ناممکن ہو تو دونوں کو دھونا واجب ہے، کیونکہ اللہ کے فرمان "وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ"[2] میں اسی کا حکم کیا گیا ہے۔

لیکن اگر اصلی ہاتھ کو زائد ہاتھ سے ممتاز کرنا ممکن ہو، تو اصلی ہاتھ کو دھونا بالاتفاق فرض ہے، اور اسی طرح زائد کو دھونا بھی فرض ہے، بشرطیکہ وہ فرض کے محل پر نکلا ہو۔

لیکن اگر محل فرض کے علاوہ میں نکلا ہوا اور محل فرض کے برابر میں نہ ہو تو بالاتفاق وضو میں اس کا دھونا اور تیمّم میں اس پر مسح کرنا واجب نہیں ہے۔

اور اگر محل فرض کے سوا پر نکلا ہو اور وہ پورا یا اس کا بعض حصہ محل فرض کے برابر میں ہو، تو جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی ابویعلی کا مذہب ہے کہ اس حصہ کا دھونا واجب ہے جو محل فرض کے برابر میں ہو[1]، اور مالکیہ کے نزدیک پورے زائد ہاتھ کا دھونا واجب ہے اگر اس میں کہنی ہو[2]، اس میں حنابلہ کے دو قول ہیں، اول: جمہور کے ساتھ ہے اور وہ قاضی ابویعلی کا قول ہے، دوم: ابن حامد اور ابن عقیل کا قول ہے کہ محل فرض کے سوا دوسری جگہ پر نکلنے والے ہاتھ کا دھونا واجب نہیں ہے، خواہ وہ ہاتھ چھوٹا ہو یا بڑا، اس لئے کہ وہ سر کے ان بالوں کے مشابہ ہے جو چہرے کی حد سے بڑھ جائیں، فتوحی نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے، کیونکہ انہوں نے یہ بیان کرتے ہوئے کہ ایسے دونوں ہاتھوں میں سے کس ہاتھ کا دھونا واجب ہوگا، کہا ہے کہ جو ہاتھ محل فرض پر نکلا ہو اس کا دھونا واجب ہے، اور جو غیر محل فرض پر نکلا ہو لیکن اصل ہاتھ سے الگ نہ ہو، اس کا دھونا بھی واجب ہے[3]۔

ادھڑی ہوئی کھال:

۱۰- اگر کھال ادھیڑ دی جائے اور جسم سے الگ ہو جائے تو کھال

---

(۱) المدونہ ۱/ ۲۳-۲۴۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۔

---

(۱) دیکھئے: فتح القدیر ۱/ ۱۶، المہذب ۱/ ۱۶، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/ ۱۲۳، المغنی ۱/ ۱۲۳۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/ ۱۲۳۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۵۳۔

کے الگ ہونے کے بعد اس کی جگہ جسم کا جو حصہ ظاہر ہوا ہے وہی کھال کا حکم لے لے گا اور وہی ظاہر جسم کہلائے گا۔

لیکن اگر کھال لٹکی رہے اور جسم سے جدا نہ ہو، تو غسل میں اس کا دھونا واجب ہوگا اور اس کے ساتھ بقیہ کھال جیسا معاملہ کیا جائے گا۔

وضو کی صورت میں کھال اگر کلائی سے ادھڑ کر لٹک جائے تو ہاتھ کے دھونے کے ساتھ اس کا دھونا بھی لازم ہے، اس لئے کہ وہ محل فرض میں ہے، لہذا وہ زائد انگلی کے مشابہ ہوگی۔

اگر کھال کلائی سے ادھڑ جائے اور بازو تک ادھڑتی چلی جائے، پھر لٹک جائے تو اس کو دھونا لازم نہیں ہے، اس لئے کہ وہ بازو کا جز ہوگئی۔

اور اگر بازو سے ادھڑے اور کلائی تک ادھڑتی چلی جائے، پھر کلائی سے لٹک جائے تو دھونا لازم ہے، اس لئے کہ وہ کلائی کا جز ہوگئی، لہذا محل فرض میں آ گئی۔

اور اگر بازو اور کلائی میں سے ایک سے ادھڑے اور دوسرے سے چپک جائے تو جتنا حصہ محل فرض کے برابر میں ہوگا اس کا دھونا لازم ہے، اس لئے کہ یہ اس کھال کے درجہ میں ہے جو کلائی سے لگی ہوئی ہو، اور اگر کھال کلائی سے دور ہٹی ہوئی ہو تو کلائی اور اس کے ماتحت کا دھونا لازم ہے [۱]۔

چہارم-گنجان اور جڑی ہوئی انگلیاں وغیرہ:

۱۱- اگر گنجان انگلیوں کے بیچ میں پانی اندر تک پہنچ جاتا ہے، تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ایسی صورت میں انگلیوں کا خلال سنت ہے، خواہ وہ ہاتھ کی انگلیاں ہوں یا پیر کی [۲]۔

(۱) دیکھئے: المغنی ۱/ ۱۲۴، المہذب ۱/ ۲۴، المبدع ۱/ ۱۲۵۔

(۲) کفایۃ الأخیار ۱/ ۲، المغنی ۱/ ۱۰۸۔

اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، وہ ہاتھوں کی انگلیوں کے خلال کے وجوب کے تو متفقہ طور پر قائل ہیں، لیکن راجح قول کے مطابق پیروں کی انگلیوں کا خلال بھی ان کے نزدیک واجب ہے، اگرچہ مشہور یہی ہے کہ پیروں کی انگلیوں کا خلال سنت ہے [۱]۔

اگر گنجان انگلیوں کے بیچ میں اندر تک پانی خلال کے بغیر نہ پہنچ سکے تو سب کے نزدیک خلال واجب ہے۔

اگر انگلیاں جڑی ہوئی ہوں تو خلال کے لئے ان کو چیرنا پھاڑنا جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے، کیونکہ یہ مضرت ہے، اب وہ جڑی ہوئی انگلیاں ایک انگلی کے حکم میں ہوں گی [۲]۔

پنجم-سلس البول وغیرہ:

۱۲- جس شخص کو ''سلس البول'' (یعنی لگاتار پیشاب کا آنا) یا عورت کی شرمگاہ سے مسلسل خون کا آنا، نیز مسلسل مذی کا خارج ہونا، یا ریح کا لگاتار خارج ہونا یا ناسور کا رسنا، یا خونی بواسیر وغیرہ، یا ایسے زخم ہوں جو ہمیشہ رستے رہتے ہوں، مذکورہ عوارض کے احکام میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جس کی تفصیل اصطلاح ''سلس'' فقرہ/ ۵ اور ''استحاضۃ'' فقرہ/ ۳۰ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

ششم- سبیلین کے قائم مقام سوراخ سے نکلنے والی چیز:

۱۳- اگر بیماری سبیلین کے علاوہ سوراخ کی صورت میں ہو، اور اس سے وہ چیزیں نکلتی ہوں جو سبیلین سے نکلتی ہیں یعنی پیشاب، پاخانہ،

(۱) دیکھئے: العدوی علی الخرشی ۱/ ۱۲۳-۱۲۶۔

(۲) کفایۃ الأخیار ۱/ ۲۵ طبع دار الإیمان، المغنی ۱/ ۱۰۸۔

خون، کیڑا اور کیچوا وغیرہ، خواہ معتاد ہو یا غیر معتاد، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ ایک صورت ایسی ہے جس میں مالکیہ اور شافعیہ دونوں متفقہ طور پر کہتے ہیں کہ وضوٹوٹ جائے گا، اور وہ یہ ہے کہ مخرج اصلی بند ہو گیا ہو، اور جس سوراخ سے فضلات خارج ہو رہے ہیں وہ ناف کے نیچے ہو، کیونکہ آدمی کے لئے ایسے مخرج کا ہونا ضروری ہے، جس سے فضلات خارج ہوسکیں، لہذا ناف کے نیچے کھلنے والے سوراخ کو پیشاب اور پاخانہ کے راستہ کے قائم مقام ہوگا، لہذا جو چیز اس سوراخ سے نکلے اس کا وہی حکم ہوگا جو سبیلین سے نکلنے والی چیز کا حکم ہے، لہذا اس سے بالاتفاق وضوٹوٹ جائے گا (۱)۔

لیکن اس کے سوا جو صورتیں ہیں ان میں اختلاف ہے جس کو اصطلاح ''نواقض الوضوء'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

حنفیہ نے نقض وضو کو عام کر دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جسم سے نکلنے والی ہر ایسی چیز سے وضوٹوٹ جاتا ہے جو نجس ہو، خواہ سبیلین سے نکلے یا غیر سبیلین سے، اور خواہ وہ منفذ جہاں سے نجاست خارج ہو رہی ہے پہلے سے کھلا ہوا ہو، جیسے ناک اور منہ، یا بعد میں کھلا ہو جیسے کوئی سوراخ ناف کے نیچے یا اس کے اوپر کھل جائے، انہوں نے غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز کو سبیلین سے نکلنے والی چیز پر قیاس کیا ہے (۲)۔

حنابلہ حنفیہ سے اس بات میں تو اتفاق رکھتے ہیں کہ بول و براز کے خارج ہونے سے وضوٹوٹ جائے گا، خواہ جسم کے کسی حصہ سے خارج ہو، اور خواہ مذکورہ سوراخ ناف کے نیچے ہو یا اس کے اوپر ہو، اس لئے کہ خارج ہونے والی چیز بول و براز ہے، اس سے قطع نظر کہ

(۱) حاشیۃ العدوی بشرح الخرشی ۱/۱۵۴، نہایۃ المحتاج حاشیۃ الشبر املسی ۱/۱۱۲۔

(۲) حاشیۃ سعدی چلبی علی الہدایہ ۱/۴۲-۴۳۔

وہ کہاں سے خارج ہو رہی ہے، لیکن بول و براز کے سوا دیگر اشیاء، مثلاً ریح اور خون وغیرہ جب سبیلین کے علاوہ کسی دوسری جگہ سے خارج ہو تو اس میں حنابلہ کی رائے حنفیہ سے مختلف ہے۔

چنانچہ وہ کہتے ہیں: اگر غیر سبیلین سے خارج ہونے والی چیز پاک ہے، تو کسی صورت میں وضو نہیں ٹوٹے گا، اور اگر نجس ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا بشرطیکہ کثیر ہو قلیل نہ ہو (۱)۔

ہفتم - معذور کا کھڑے ہو کر پیشاب کرنا:

۱۴ - فقہاء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس شخص کو ایسا جسمانی عذر ہو کہ وہ بیٹھ کر پیشاب کرنے سے مانع ہو، اس کے لئے کھڑے ہو کر پیشاب کرنا درست ہے، مثلاً: پیر میں کوئی نقص اور عیب ہو جس کی وجہ سے بیٹھ نہیں سکتا، یا بواسیر ہو جو بار بار بیٹھنے سے جاری ہو جاتی ہو، یا اس کے سوا دیگر امراض واسباب ہوں۔

اور خود آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا، جیسا کہ حذیفہؓ نے نقل کیا ہے: **''انتهى إلى سباطة قوم فبال قائما''** (۲) (رسول اللہ ﷺ ایک قوم کے کوڑے کے پاس پہنچے اور آپ ﷺ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا)۔

جبکہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا: **''نهى رسول الله ﷺ أن يبول الرجل قائما''** (۳) (رسول اللہ ﷺ نے

(۱) المبدع شرح المقنع ۱/۱۵۶-۱۵۷، المغنی ۱/۱۸۴-۱۸۵، مسائل الإمام أحمد علی المہنا ۱/۶۷۔

(۲) نیل الأوطار ۱/۸۹۔

حدیث: ''انتهى إلى سباطة قوم فبال قائما'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۲۸) اور مسلم (۱/۲۲۸) نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں اور سباطہ: وہ جگہ ہے جہاں کوڑا ڈالا جائے۔

(۳) حدیث: ''نهى رسول الله ﷺ أن يبول الرجل قائما'' کی روایت

کھڑے ہوکر پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

محدثین اور فقہاء نے ان دونوں حدیثوں کومختلف طریقوں سے جمع کیا ہے، ان میں سے ایک وجہ توفیق یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے یہ عمل کسی زخم کی وجہ سے کیا تھا جو آپ کی پنڈلی میں تھا، جیسا کہ ابن اثیر نے روایت کیا ہے [1]، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے: "أن رسول الله ﷺ بال قائما من جرح كان بمأبضه" [2] (رسول اللہ ﷺ نے کھڑے ہوکر پیشاب کیا اور یہ اس زخم کی وجہ سے تھا جو آپ کے مابض میں تھا) مابض پیر کا وہ حصہ ہے جو گھٹنے کے نیچے ہے۔

ایک قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کھڑے ہوکر اس وجہ سے پیشاب کیا کہ آپ کی ریڑھ میں تکلیف تھی، یہ قول امام شافعی سے منقول ہے [3] لیکن وہ شخص جس کو کوئی جسمانی عذر نہ ہو اس کے لئے کھڑے ہوکر پیشاب کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔

ہشتم - وہ شخص جس کو ایسی بیماری ہو جو پانی کے استعمال سے مانع ہو:

۱۵ - فقہاء کا مذہب ہے کہ جس شخص کو ایسا مرض ہو جو اس کو پانی کے

ابن ماجہ (۱۱۲/۱) اور بیہقی (۱۰۲/۱) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے اور بوصیری نے اس کی اسناد کو الزوائد (۹۳/۱) میں ضعف قرار دیا ہے۔

(۱) نیل الأوطار ۹۰/۱۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ بال قائما من جرح كان بمأبضه" کی روایت حاکم (۱۸۲/۱) اور بیہقی (۱۰۱/۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
اور ابن حجر کے فتح الباری (۳۳۰/۱) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ دارقطنی اور بیہقی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) معالم السنن للخطابی ۲۹/۱۔

استعمال سے روکتا ہو تو وہ تیمّم کرے گا، کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى أَوْ عَلٰى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْلَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا" [1] (اے ایمان والو! جب نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو، اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت (دھولیا کرو) اور اگر تم حالت جنابت میں ہو تو (سارا جسم) پاک صاف کرلو اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی استنجاء سے آئے یا تم نے عورت سے صحبت کی ہو پھر تم کو پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو)۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اللہ عزوجل کا فیصلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تیمّم کو دو حالتوں میں جائز قرار دیا ہے، اول سفر اور پانی کی عدم موجودگی، دوم مریض کے لئے، خواہ وہ حضر میں ہو یا سفر میں [2]۔

اس کے بعد علماء نے اس مرض کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو تیمّم کو جائز کردیتا ہے اور اس کے علاوہ دیگر فروع میں بھی (دیکھئے: تیمّم فقرہ ۲۱-۲۲)۔

جسمانی نقص اور نماز کے احکام پر اس کے اثرات:

اول - نابینا کی اذان:

۱۶ - فقہاء کا مذہب ہے کہ نابینا کو نماز کے وقت کا علم ہوجاتا ہو تو اس

(۱) سورۂ مائدہ/۶۔

(۲) الأم ۳۹/۱۔

کی اذان جائز ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ بینا کی اذان نابینا کی اذان سے افضل ہے، لہذا نابینا کی اذان مکروہ تنزیہی ہے، البتہ اگر اس کے ساتھ کوئی بینا شخص ہو جو اس کو نماز کے اوقات سے باخبر کرے، تو کوئی کراہت نہیں ہوگی [1]۔

مالکیہ کہتے ہیں: نابینا کی اذان اس وقت درست ہے جب وہ کسی بینا کی اذان کے بعد اذان کہے، یا کسی معتبر آدمی سے وقت معلوم کرلے پھر کہے [2]۔

شافعیہ کہتے ہیں: نابینا کا مؤذن ہونا مکروہ ہے، کیونکہ اوقات میں اس سے اکثر غلطی ہوجاتی ہے۔

لیکن اس کے ساتھ اگر کوئی بینا شخص ہو تو مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ عبد اللہ ابن ام مکتومؓ نابینا تھے، بلالؓ کے ساتھ اذان دیا کرتے تھے [3]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ مؤذن بینا شخص ہو، اس لئے کہ نابینا لاعلمی کی وجہ سے اوقات میں غلطی کرسکتا ہے، لیکن اگر نابینا اذان دے دے تو اذان درست ہے "المبدع" میں ہے کہ ابن مسعود اور ابن زبیر رضی اللہ عنہما نابینا کی اذان کو ناپسند کرتے تھے اور ابن عباسؓ اس کی اقامت کو ناپسند کرتے تھے [4]۔

(۱) رد المحتار ۱/۲۶۰، شروح الہدایہ والکفایہ مع فتح القدیر ۱/۲۲۰، بدائع الصنائع ۱/۱۵۰۔

(۲) الدسوقی ۱/۱۹۷-۱۹۸۔

(۳) المجموع ۳/۱۰۳۔

حدیث: "أذان ابن أم مكتوم مع بلال" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۹۹) اور مسلم (۱/۲۸۷) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۱/۴۱۴، المبدع ۱/۳۱۵۔

دوم- نابینا کا استقبال قبلہ:

۱۷- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ نابینا پر واجب ہے کہ وہ قبلہ کے بارے میں دریافت کرلیا کرے، اس لئے کہ قبلہ کی اکثر علامتیں مشاہدہ سے تعلق رکھتی ہیں، حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر ایسا شخص میسر نہ ہو جس سے قبلہ معلوم کیا جائے تو تحری کرے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "استقبال" فقرہ/۳۶۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے نابینا کے لئے جو اجتہاد کا درجہ رکھتا ہو یہ جائز نہیں ہے کہ وہ دوسروں کی تقلید کرے، بلکہ علامتیں کسی سے معلوم کرلے اور پھر خود رائے قائم کرے، لیکن غیر مجتہد یعنی جو علامات و دلائل قبلہ سے ناواقف ہو اس پر لازم ہے کہ کسی ایسے شخص کی پیروی کرے جو عاقل بالغ ہو، صاحب عدالت ہو اور اجتہاد کے طریقہ سے واقف ہو، یا محراب مسجد کی پیروی کرے، اور اگر ایسا شخص میسر نہ ہو جو قبلہ کی طرف رہنمائی کرے تو چاروں جہتوں میں سے کسی بھی جہت کا انتخاب کرلے اور اس کی طرف منہ کرکے نماز صرف ایک مرتبہ پڑھ لے [1]۔

۱۸- لیکن وہ شخص جس کو کوئی دوسرا جسمانی عذر ہو، مثلاً: مفلوج انسان اور وہ انسان جو اپنی آنکھوں میں بیماری کی وجہ سے چار پائی سے اٹھنے کی طاقت نہیں رکھتا، یا اس کے جسم میں ایسا گہرا اور نازک زخم ہے کہ اگر وہ حرکت کرے تو وہ بہہ پڑے گا تو اس طرح کے مریضوں کو اگر ایسا آدمی میسر ہو جو ان کو ضرر پہنچائے بغیر قبلہ کی طرف متوجہ کردے تو ان پر قبلہ کی طرف منہ کرنا فرض ہے، ایسی صورت میں اگر وہ غیر قبلہ کی طرف منہ کرکے نماز پڑھ لیں تو ان کی نماز باطل ہوگی، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

لیکن اگر اس کو ایسا شخص میسر نہ ہو جو اس کو قبلہ رو کردے، یا ایسا

(۱) الشرح الکبیر علی حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۲۶-۲۲۷۔

شخص میسر تو ہو لیکن کوئی عذر یا بیماری یا عیب جسمانی اس کو قبلہ رو کرنے سے مانع ہو اور یہ اندیشہ ہو کہ اگر چار پائی کو حرکت ہوئی تو اس کو ضرر ہوگا تو ایسی صورت میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں۔

اول: وہ اسی حال میں نماز پڑھے، بعد کو اعادہ کرے، یہ قول شافعیہ کا اور حنفیہ میں سے محمد بن مقاتل رازی کا ہے (۱)۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے قبلہ کی طرف منہ کرنے کو عموم کے ساتھ واجب کیا ہے، ارشاد ہے: ''وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ'' (۲) (اور تم لوگ (بھی) جہاں کہیں ہوا پنا منہ اس کی طرف موڑ لیا کرو) اللہ تعالی نے مریض کو اس کی اجازت نہیں دی کہ وہ کسی بھی حالت میں استقبال قبلہ کو ترک کرے، لہذا صورت مذکورہ میں اس پر لازم ہے کہ فی الحال وہ اسی حالت میں نماز پڑھ لے اور جب ایسے شخص کو پا جائے جو اس کا رخ قبلہ کی طرف کر دے تو نماز کا اعادہ کرے (۳)۔

دوم: مالکیہ کا قول ہے جن کی رائے یہ ہے کہ جس شخص کی یہ حالت ہو اور جو نہ خود اپنا رخ قبلہ کی طرف کرسکتا ہو اور نہ کسی مددگار کی مدد سے تو وہ اپنے حسب حال نماز پڑھ لے اور جب اس کو قبلہ کی طرف رخ کرنا ممکن ہو جائے تو اعادہ کرے، بشرطیکہ اس نماز کا وقت باقی ہو۔

''المدونہ'' میں ہے کہ جس مریض کا رخ قبلہ کی طرف کرنا ممکن نہ ہو، خواہ مرض کی وجہ سے یا زخم کی وجہ سے وہ جہت قبلہ کے سوا دوسرے جہت کی طرف نماز نہ پڑھے، جہاں تک ہو سکے قبلہ کی طرف منہ کرنے کی تدبیر کرے، اگر اس نے غیر قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز

(۱) الأم ۱/ ۸۵، المبسوط ۱/ ۲۱۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۴۴-۱۵۰۔

(۳) الأم ۱/ ۸۵۔

پڑھ لی تو وقت کے اندر اعادہ واجب ہے، اس مسئلہ میں وہ صحت مند شخص کے درجہ میں ہے (۱)۔

سوم: حنفیہ اور حنابلہ کا قول ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص استقبال قبلہ سے عاجز ہو وہ اپنی حالت کے مطابق نماز پڑھ لے اور اعادہ نہ کرے، بشرطیکہ عذر باقی ہو اور معاونت کرنے والا میسر نہ ہو، اس کو سرخسی نے ''ظاہر الروایہ'' سے نقل کیا ہے (۲)۔

اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ قبلہ کی طرف منہ کرنا شرائط نماز میں سے ہے اور قیام وقراءت اور رکوع وسجود ارکان نماز ہیں، جس مریض سے مرض کے عذر کی بناء پر ارکان ساقط ہو جاتے ہیں، اس پر نماز کا اعادہ واجب نہیں ہوتا، پس اسی طرح جس مریض سے عذر کی بناء پر شرائط ساقط ہو جائیں اس پر بھی نماز کا اعادہ واجب نہیں ہوگا (۳)۔

اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''لاَ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا'' (۴) (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا، مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

نیز نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''إذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم'' (۵) (اگر میں تم کو کسی کام کا حکم دوں تو جتنا تم سے ہو سکے بجالاؤ)۔

(۱) المدونہ ۱/ ۷۶۔

(۲) السرخسی ۱/ ۲۱۶، المبدع ۱/ ۴۰۰۔

(۳) المبسوط ۱/ ۲۱۶۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۵) حدیث: ''إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۲۵۱) اور مسلم (۲/ ۹۷۵) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

سوم: وہ شخص، جس کے جسم میں ایسا نقص ہو، جو نماز کے کسی رکن کی ادائیگی سے مانع ہو:

۱۹-جس شخص کو ایسا عذر ہو جو نماز کے کسی رکن کی بجا آوری سے مانع ہو، جیسے قیام، جلوس یا سجود وغیرہ ارکان سے عاجز ہو تو اس کے لئے جیسے ممکن ہو نماز پڑھے، بیٹھ کر یا لیٹ کر، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور اس حکم میں فرض اور نفل یکساں ہیں [(۱)]۔

اس کے بعد چند مسائل میں ان کا آپس میں اختلاف ہے۔

پہلا مسئلہ-سجدہ کرنے سے عاجز شخص کا حکم:

۲۰-اگر کوئی شخص سجدہ سے عاجز ہو اور یہ ممکن ہو کہ تکیہ وغیرہ اونچا کیا جائے تا کہ اس پر سجدہ کر سکے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسا شخص رکوع اور سجدہ کے لئے اشارہ کرے گا، اس کے چہرہ کی طرف کوئی چیز اونچی نہیں کی جائے گی کہ اس پر سجدہ کرے۔

ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت جابرؓ نے کی ہے: "**أن النبي ﷺ عاد مریضا فرأه یصلی علی وسادة، فأخذها فرمی بها، فأخذ عودا لیصلی علیه، فأخذه فرمی به وقال: صل علی الأرض إن استطعت و إلا فأوم إیماء واجعل سجودک أخفض من رکوعک**" [(۲)] (نبی ﷺ نے ایک مریض کی عیادت کی تو آپ نے دیکھا کہ وہ تکیہ پر سجدہ کر رہا ہے، آپ نے وہ تکیہ اس کے سامنے سے ہٹا کر دوسری طرف ڈال دیا تو اس نے ایک لکڑی پر سجدہ کیا آپ نے وہ لکڑی بھی ہٹا دی اور فرمایا: جب تک طاقت ہو زمین پر سجدہ کرو، ورنہ اشارہ سے نماز پڑھو اور سجدہ کو رکوع سے پست رکھو)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس کے لئے یہ جائز ہے، اور وہ اشارہ سے نماز پڑھ سکتا ہے، اس کو دونوں میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ دونوں صورتیں رسول اللہ ﷺ سے منقول ہیں [(۱)]، امام احمد بن حنبل کے بیٹے عبداللہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے دریافت کیا کہ مریض اشارہ سے نماز پڑھے یا تکیہ پر سجدہ کرے؟ فرمایا: دونوں چیزیں منقول ہیں جس صورت پر عمل کر لے انشاء اللہ کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

اشارہ سے نماز پڑھنا ابن عمر اور ابن مسعودؓ سے موقوفاً اور جابرؓ سے مرفوعاً منقول ہے اور تکیہ پر سجدہ کرنا بھی ابن عباس اور ام سلمہؓ سے منقول ہے [(۲)]۔

دوسرا مسئلہ-قیام سے عاجز شخص کے قعود کا طریقہ:

۲۱-فقہاء کا مذہب ہے کہ جو شخص فرض نماز میں قیام کرنے سے عاجز

---

(۱) مسائل الإمام احمد [illegible] دکتور علی المهنا ۲/ ۳۴۹، سنن البیہقی ۲/ ۳۶-۳۷، مصنف عبد الرزاق ۲/ ۴۷۵-۴۷۸، مصنف ابن أبي شیبه ۱/ ۲۷۱-۲۷۲۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۴، فتح القدیر علی الہدایۃ ۱/ ۴۵۸، المدونۃ ۱/ ۷۸، المواق ۲/ ۴۔

حدیث جابرؓ: "صل علی الأرض إن استطعت و إلا فأوم إیماء......" کی روایت بزار (کشف الأستار ۱/ ۲۷۴-۲۷۵) اور بیہقی نے المعرفہ (۳/ ۲۲۵) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۱۴۸) میں اس کو ذکر کیا اور کہا: اس کی روایت بزار اور ابو یعلی نے اسی طرح کی ہے، اور بزار کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) حدیث: "**السجود علی وسادة عند العجز عن السجود**" حضرت ام سلمہؓ زوج النبی ﷺ سے مروی ہے، اس کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۲/ ۴۷۷-۴۷۸) میں اور بیہقی (۲/ ۳۰۷) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**الإیماء بالسجود عند العجز عن السجود**" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۰ پر گذر چکی۔

ہو اور قعود کی استطاعت رکھتا ہو، وہ بیٹھ کر نماز پڑھے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ عمران بن حصینؓ کی عیادت کے لئے تشریف لائے تو انہوں نے دریافت کیا کہ میں کس طرح نماز پڑھوں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلی جنب**"[۱] (کھڑے ہوکر نماز پڑھو اور اگر کھڑے ہونے کی طاقت نہ ہو تو بیٹھ کر اور اگر بیٹھنے کی طاقت نہ ہو تو پہلو کے بل لیٹ کر)۔

قعود کی افضل صورت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ چہار زانو ہوکر بیٹھنا مستحب ہے، اس لئے کہ مجبوری کی حالت میں قعود، قیام کا بدل ہوتا ہے، اور قیام نماز کے قعود سے مختلف ہے، لہٰذا جو قعود، قیام کا بدل ہے اس کو بھی اس قعود سے مختلف ہونا چاہئے۔

شافعیہ کا مذہب قول اظہر میں یہ ہے کہ پاؤں کا بچھالینا چہار زانو ہوکر بیٹھنے سے افضل ہے، اس لئے کہ پاؤں کو بچھا کر بیٹھنا ہی عبادت کا بیٹھنا ہے نہ کہ چہار زانو ہوکر بیٹھنا[۲]۔

تیسرا مسئلہ - قعود سے عاجز شخص کا حکم:

۲۲ - جمہور کا مذہب ہے کہ جو شخص قعود سے عاجز ہو وہ اپنے پہلو پر لیٹ کر قبلہ رو ہوکر نماز پڑھے، اور مندوب یہ ہے کہ داہنی کروٹ پر لیٹے، انہوں نے حضرت عمران کی سابق حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے: "**فإن لم تستطع فعلی جنب**" (اگر تم کو بیٹھنے کی طاقت نہ ہو تو پہلو پر لیٹ کر نماز پڑھو)۔

امام احمد اور "المدونہ" کے مطابق امام مالک کا ظاہر کلام یہ ہے کہ پہلو پر لیٹنے کے ممکن ہونے کے باوجود اگر چت لیٹ کر نماز پڑھ لے تو درست ہے[۱]۔

حالانکہ دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ درست نہ ہو، اس لئے کہ یہ نبی ﷺ کے حکم "**فعلی جنب**" کے خلاف ہے، اور اس لئے بھی کہ چت لیٹنے کا درجہ پہلو پر لیٹنے سے عاجز ہونے کے بعد ہے جیسا کہ اس حدیث میں وارد ہے جس کو عمران ابن حصینؓ نے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ مجھ کو بواسیر کا عارضہ تھا تو نبی ﷺ سے میں نے سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلی جنب**"[۲] (کھڑے ہوکر نماز پڑھو اگر اس کی طاقت نہ ہو تو بیٹھ کر، اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو پہلو پر لیٹ کر)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ جو شخص بیٹھنے کی طاقت نہ رکھے وہ چت لیٹ جائے، اور اپنے پیر قبلہ کی طرف کرلے اور رکوع اور سجدہ کے لئے اشارہ کرے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**یصلی المریض قائما، فإن لم یستطع فقاعدا، فإن لم یستطع فعلی قفاہ یومئ إیماء**"[۳] (مریض کو چاہئے کہ وہ کھڑے ہوکر نماز پڑھے، اگر اس کی طاقت نہ رکھے تو بیٹھ کر پڑھے، اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو چت لیٹ کر اشارہ سے نماز پڑھے)۔

علامہ مرغینانی نے کہا ہے کہ اگر پہلو کے بل لیٹ جائے اور منہ

---

(۱) حدیث عمران بن حصینؓ: "**صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۸۷) نے کی ہے۔

(۲) المدونہ ۱/ ۷۶، الخرشی ۱/ ۲۹۶، القلیوبی ۱/ ۱۴۵، المبسوط ۱/ ۲۱۲، المغنی ۲/ ۱۴۲- ۱۴۴۔

(۱) المدونہ ۱/ ۷۶، المغنی ۲/ ۱۴۶، الخرشی ۱/ ۲۹۶۔

(۲) حدیث عمران بن حصینؓ: "**صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا**" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۱ پر گذر چکی۔

(۳) الہدایہ ۱/ ۴ حدیث: "**یصلی المریض قائما فإن لم یستطع فقاعدا فإن لم یستطع فعلی قفاہ یومیء إیماء......**" کو الزیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۱۷۶) میں ذکر کیا ہے اور کہا حدیث غریب ہے۔

قبلہ کی طرف ہوتو بھی جائز ہے [(۱)]۔

سرخسی کے قول کے مطابق مریض کی نماز کے بارے میں اصل اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: "اَلَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيَامًا وَ قُعُوْدًا وَ عَلٰى جُنُوْبِهِمْ" [(۲)] (یہ ایسے ہیں کہ جو اللہ کو کھڑے اور بیٹھے اور اپنی کروٹوں پر (برابر) یاد کرتے رہتے ہیں)، ضحاک اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ آیت مریض کی حالت کا بیان ہے کہ وہ اپنی طاقت کے بقدر نماز ادا کرے [(۳)]۔

چوتھا مسئلہ - وہ شخص جو معذور ہو پھر نماز کی حالت میں قادر ہوجائے، یا قادر ہو پھر معذور ہوجائے:

۲۳ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جو شخص معذور ہو پھر دوران نماز قادر ہوجائے، یا قادر ہو پھر معذور ہوجائے تو اسی حالت کے مطابق نماز پڑھے جس حالت پر پہنچ جائے، اور اللہ تعالی اس کے عذر سے خوب واقف ہے، لہذا جو شخص قیام کرنے سے قاصر ہو پھر اس کو قیام کی قدرت ہوجائے تو وہ قیام کی طرف منتقل ہوجائے اور بقیہ نماز پوری کرے، اور از سر نو نماز نہ پڑھے، اسی طرح جو شخص قیام پر قادر ہو، پھر دوران نماز اس سے قاصر ہوجائے تو قعود کی طرف منتقل ہوجائے اور بقیہ نماز بیٹھ کر پوری کرے، اللہ تعالی اس کو اور اس کی اس حالت کو خوب جانتا ہے جس حالت میں وہ پہنچا ہے [(۴)]۔

اس لئے کہ اس کے لئے جائز ہے کہ عذر کی صورت میں پوری نماز بیٹھ کر پڑھے اور قدرت کے وقت پوری نماز کھڑے ہوکر پڑھے، لہذا ہر حالت میں اس کا حکم ہوگا [(۱)]۔

اور حنفیہ مندرجہ ذیل تین صورتوں کے درمیان حکم میں فرق کرتے ہیں:

اول: اگر صحت مند آدمی کچھ نماز کھڑے ہوکر پڑھے، پھر اس کو مرض لاحق ہوجائے تو وہ بیٹھ کر پوری کرے، رکوع اور سجدہ کرے، اور اگر رکوع اور سجدہ پر قادر نہ ہو تو اشارہ کرے، اور اگر بیٹھنے پر قدرت نہ رکھتا ہو تو چت لیٹ جائے، اس لئے کہ یہ اعلی پر ادنی کی بنا کرنا ہے، لہذا یہ اقتداء کی طرح ہوگا، اور سابقہ نماز پر بنا کرے گا۔

دوم: جو شخص کسی مرض کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھ رہا ہو اور رکوع اور سجدہ کر رہا ہو، پھر صحت مند ہوجائے تو شیخین کے نزدیک کھڑے ہوکر اپنی نماز پر بنا کرے گا جبکہ امام محمد فرماتے ہیں کہ از سر نو پڑھے گا۔

سوم: اگر نماز کا کچھ حصہ اشارہ سے ادا کرلے، پھر رکوع اور سجدہ پر قادر ہوجائے تو تینوں ائمہ کے نزدیک از سر نو نماز پڑھے گا، اس لئے کہ رکوع کرنے والے کے لئے جائز نہیں ہے کہ اشارہ سے پڑھنے والے کی اقتدا کرے، پس اسی طرح بنا بھی جائز نہیں ہوگا۔

لیکن امام زفر کے یہاں یہ جائز ہے، اس لئے کہ ان کے یہاں یہ اصول ہے کہ رکوع و سجدہ کرنے والا شخص اشارہ کرنے والے کی اقتداء کرسکتا ہے [(۲)]۔

پانچواں مسئلہ - وہ شخص جو سر سے اشارہ کرنے سے قاصر ہو:

۲۴ - جو شخص سر سے اشارہ کرنے سے قاصر ہو وہ آنکھ سے اشارہ

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۵۸۔
(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۹۱۔
(۳) المبسوط ۱/ ۲۱۲۔
(۴) مسائل الإمام أحمد بروایة ابنه عبداللہ الدکتور علی المہنا ۲/ ۳۵۲، المغنی ۲/ ۱۴۹-۱۵۰، الإنصاف ۲/ ۳۰۹، المہذب ۱/ ۱۰۱، الخرشی ۱/ ۲۹۸۔

(۱) المہذب ۱/ ۱۰۱۔
(۲) الہدایہ مع حاشیہ سعدی جلپی ۲/ ۷، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۱/ ۴۵۷۔

کرے، اگر اس سے بھی قاصر ہو تو نماز کے افعال اپنے قلب پر جاری کرے، اور جب تک اس کی عقل درست ہو نماز کو ترک نہ کرے، جمہور کا یہی قول ہے (۱)۔

اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو حسین بن علیؓ نے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "فإن لم يستطع أومأ بطرفه" (۲) (یعنی اگر استطاعت نہ ہو تو آنکھ سے اشارہ کرے)۔

ایسے شخص سے نماز ساقط نہیں ہوگی کیونکہ یہ عاقل و بالغ مسلمان ہے، سر سے اشارہ کرنے پر قادر شخص کے مشابہ ہے۔

امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں نماز ساقط ہوجائے گی، شیخ تقی الدین نے اسی کو مختار کہا ہے (۳)۔

مذہب حنفی میں راجح یہ ہے کہ اگر سر سے اشارہ کرنے کی طاقت نہ ہو تو نماز اس سے مؤخر ہوجائے گی، اور آنکھ یا دل یا ابرو سے اشارہ نہیں کرے گا، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے، امام ابو یوسف کی بھی ایک روایت یہی ہے، امام محمد سے منقول ہے انہوں نے کہا: مجھے اس میں شک نہیں ہے کہ سر سے اشارہ کرنا اس کے لئے کافی ہے اور دل سے اشارہ کرنا کافی نہیں ہوگا اور آنکھ سے اشارہ کرنے میں مجھے شک ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ اس سے نماز نہیں ساقط ہوگی، اگرچہ یہ عذر ایک شب وروز سے زیادہ رہے بشرطیکہ ہوش میں ہو، قاضی خاں نے کہا: اگر ایک شب وروز سے زیادہ یہ کیفیت رہے تو صحیح یہ ہے کہ قضا لازم نہیں ہے، اس لئے کہ محض عقل خطاب کے متوجہ ہونے کے لئے کافی نہیں ہے (۱)۔

(۱) الخرشی ۱/۲۹۹، نہایۃ المحتاج ۱/۴۷۰، المبدع ۱/۱۰۱۔

(۲) حدیث الحسین بن علیؓ: "أن النبي ﷺ قال: "فإن لم يستطع أومأ بطرفه" کو ابن مفلح نے الفروع (۲/۴۶-۴۷) میں ذکر کیا ہے اور اس طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ ثابت نہیں ہے۔

(۳) المبدع ۱/۱۰۱۔

چہارم- اس شخص کی امامت جس کو نماز کے کسی رکن سے مانع عذر ہو:

۲۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ ایسے شخص کی امامت صحیح ہے جس کو کوئی نقص جسمانی ہو جو اس کے لئے ادائیگی رکن نماز سے مانع ہو، بشرطیکہ مقتدی بھی ایسا ہی ہو، لیکن جس صورت میں مقتدی صحت مند ہو اور امام جسمانی طور پر معذور ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض جائز قرار دیتے ہیں اور بعض ناجائز۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح: "اقتداء" فقرہ/۴۰۔

پنجم- وہ شخص جس کو نماز باطل کرنے والی چیز کی طرح کوئی بیماری ہو:

اس طرح کے عوارض کی دو قسمیں ہیں: عارضی، پیدائشی۔

عارضی جیسے کھانسنا، کھنکھارنا وغیرہ، پیدائشی جیسے ہر لفظ کے شروع میں تا تا یا فا فا بولنا وغیرہ۔

۲۶- قسم اول میں فقہاء اس پر متفق ہیں کہ اگر کھانسنے اور کھنکھارنے سے دو حرف ظاہر نہ ہوں تو نماز صحیح ہے، اسی طرح اگر دو حرف سے زیادہ ظاہر ہو لیکن ایسی مغلوبیت میں ظاہر ہو کہ اس کے اندر دفع کرنے کی استطاعت نہ ہو تو بھی نماز درست ہوگی۔

لیکن اگر دفع کرنے کی صلاحیت ہو مگر آواز درست کرنے کے لئے اس کو کرے تو اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ واجب قرأت پر

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۲/۵۔

قادر ہونے کے لئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ جو قرأت کی مصلحت کے لئے ہو وہ قرأت کے حکم میں ہوگا[1]۔

حنابلہ نے کھنکھارنے وغیرہ مثلاً کھانسنے اور آہ کرنے میں فرق کیا ہے۔

کھانسنے کی صورت میں ان کے اصول سے زیادہ مشابہ بات (اور یہی ''المدونہ'' کا ظاہر ہے) کہ جو اپنے اختیار سے ایسا کرے گا اس کی نماز فاسد ہوجائے گی اور اس لئے بھی کہ حکم یا تو نص سے ثابت ہوتا ہے یا اجماع سے یا قیاس سے اور عام نصوص ہر طرح کے کلام سے مانع ہیں اور ایسی کوئی دلیل وارد نہیں ہے جو موجب تخصیص ہو[2]، اور کھنکھارنے کے بارے میں ان کے دو اقوال ہیں اور امام احمد کا ظاہر قول یہ ہے کہ وہ اس کا اعتبار نہیں کرتے، اس لئے کہ کھنکھارنے کو کلام نہیں کہا جاتا ہے، اور نماز میں اس کی ضرورت پیش آتی ہے[3]۔

حنفیہ میں سے اسماعیل زاہد کا مذہب ہے کہ ان چیزوں سے نماز باطل ہوجاتی ہے بشرطیکہ وہ مغلوب نہ ہو[4]۔

۲۷ - دوسری قسم یعنی پیدائشی نقص جیسے تتلاپن اور ہکلا پن وغیرہ اپنی تنہا نماز پڑھنے کی صورت میں معاف ہیں اور ایسے معذوروں کا حال ان پڑھ جیسا ہوگا، جیسے ان پڑھ کی نماز جبکہ وہ منفرد یا مقتدی ہو درست ہے، اسی طرح توتلے اور ہکلے کی نماز درست ہوگی، بشرطیکہ ان کی اصلاح یا علاج ناممکن ہو، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

لیکن ایسے لوگوں کا امام بننا اور قاری کا ان کی اقتدا کرنا مختلف فیہ مسئلہ ہے:

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۹۸۔

(۲) المدونہ ۱/ ۱۰۴، المغنی ۲/ ۵۲۔

(۳) المغنی ۲/ ۵۲۔

(۴) العنایہ علی الہدایہ ۱/ ۳۹۹۔

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ توتلاپن اور اس کے علاوہ کے درمیان جس میں حرف کی زیادتی ہو فرق کرتے ہیں، توتلے کی امامت توتلے کے لئے درست قرار دیتے ہیں، لیکن توتلا غیر توتلے کا امام بنے اس کو مکروہ ٹھہراتے ہیں کیونکہ غیر توتلے کی بہ نسبت اس کی قراءت میں نقص ہے، لیکن نماز اس کی امامت میں جائز اس لئے ہے کہ جس قدر قراءت واجب ہے اس کو بجالاتا ہے، ہاں ایک حرف یا حرکت کا اضافہ کردیتا ہے سو اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی آیت کو مکرر پڑھ دینا۔

لیکن وہ ہکلا جو ایک حرف کو دوسرے حرف میں ادغام کردیتا ہے یا وہ ہکلا جو اصلی حرف کے عوض دوسرے حرف کا تلفظ کردیتا ہے تو ایسے لوگوں کی اقتداء میں قاری کا نماز پڑھنا درست نہیں ہے، کیونکہ ان کی مثال ان پڑھ جیسی ہے اور ان پڑھ کی اقتدا میں قاری کا نماز پڑھنا درست نہیں ہے[1]۔

مالکیہ اس صورت میں جس میں کسی حرف کا اضافہ ہوجائے یا جس میں کوئی حرف دوسرے حرف سے بدل جائے یا ایک حرف کا دوسرے حرف میں ادغام ہوجائے کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، چنانچہ خلیل نے ان سب کو (اَلْکَنْ) لُکْنَت والا قرار دیتے ہیں، خرشی اس پر حاشیہ چڑھاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: الکن کی اقتداء میں نماز جائز ہے، اس سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ لکنت اگر سورۂ فاتحہ میں ہے تو بھی نماز جائز ہے اور یہ صحیح ہے۔

(الکن) وہ شخص ہے جو بعض حروف کو ان کے مخارج سے ادا کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو، خواہ وہ بعض حروف کا قطعاً تلفظ نہ کرسکے خواہ ایک حرف کی جگہ دوسرے حرف کا تلفظ کرے، یہ تعریف ''تمتام''

(۱) دیکھئے: فتح القدیر ۱/ ۳۷۵، المبدع ۲/ ۶۷، شرح المحلی علی المنہاج ۱/ ۲۳۰، الموسوعہ اصطلاح (ألثغ فقرہ/ ۲)۔

کو بھی شامل ہے، تمتام وہ شخص ہے جو شروع میں تاء مکرر کا تلفظ کرے، اور ''أرت'' کو بھی شامل ہے جو لام کو تاء بولتا ہے یا ایک حرف کو دوسرے حرف میں مدغم کر دیتا ہے، اور ''الثغ'' کو بھی شامل ہے جو سین کی جگہ ثاء یا راء کی جگہ غین یا لام کی جگہ یاء کہتا ہے، یا کسی بھی حرف کو دوسرے حرف سے تبدیل کر کے بولتا ہے، یا زبان میں ثقل کی وجہ سے زبان کو پوری طرح نہیں اٹھاتا، اور ''طمطام'' کو بھی شامل ہے، طمطام وہ ہے جس کا تلفظ عجمیوں کے تلفظ کے مشابہ ہے[1]۔

ششم- فریضۂ جمعہ کو ساقط کرنے کے سلسلہ میں نقص جسمانی کا اثر:

۲۸- وہ جسمانی معذوریاں جو جمہور فقہاء کے نزدیک فریضۂ جمعہ کو ساقط کر دیتی ہیں، ان میں وہ بیماری اور عذر آتا ہے جس کی وجہ سے جمعہ میں حاضر ہونا ناممکن ہو، مثلاً: فالج زدہ ہونا نابینا ہونا اور کسی رہبر اور تعاون کرنے والے کا میسر نہ ہونا، یا مختلف جانبوں سے ہاتھ اور پیر کا کٹا ہوا ہونا، یا دونوں پیروں کا کٹا ہوا ہونا اور اٹھا کر لے جانے والے کا دستیاب نہ ہونا، اسی طرح ایسے مرض میں مبتلا ہونا جس سے لوگ گھن کرتے ہوں، جیسے برص وجذام وغیرہ[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صلاۃ الجمعۃ''، فقرہ/۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات۔

زکوۃ پر بیماری کا اثر:

جسمانی بیماری کبھی زکوۃ پر اثر انداز ہوتی ہے، بایں طور کہ زکوۃ واجب ہی نہیں ہوتی یا اس کی ادائیگی صحیح نہیں ہوتی، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول- بحیثیت وجوب:

۲۹- فقہاء نے اس شخص کے بارے میں اختلاف کیا ہے جس کو جنون کا مرض ہو، خواہ دائمی ہو، یا عارضی، کیا مجنون پر زکوۃ فرض ہے؟ اور کیا جنون کی حالت میں اگر ادائیگی کا وقت آجائے تو زکوۃ نکالی جائے گی یا نہیں؟

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکوۃ''، فقرہ/۱۱ اور ''جنون'' فقرہ ۱۴۔

دوم- زکوۃ کی ادائیگی کے صحیح ہونے پر بیماری کا اثر:

۳۰- جس جانور کو بیماری لاحق ہو، یا وہ عیب دار ہو، مثلاً: اندھا پن، کانا پن، بڑھاپا وغیرہ تو اس کو زکوۃ میں لینے کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے، باوجودیکہ اس پر اتفاق ہے کہ اس کو مال زکوۃ کی گنتی میں شمار کیا جائے گا۔

چنانچہ جمہور کا مذہب ہے کہ اگر نصاب کے تمام جانور عیب دار اور آفت رسیدہ ہوں تو زکوۃ میں عیب دار کو لیا جائے گا اور درمیانی درجہ کا لحاظ رکھا جائے گا، مالک کو اس کا مکلّف نہ کیا جائے کہ وہ زکوۃ کی ادائیگی کے لئے صحت مند اور بے عیب جانور خریدے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب حضرت معاذ کو یمن کی طرف روانہ کیا تو ان سے فرمایا: ''إیاک و کرائم أموالهم''[1] (منتخب مال کو لینے سے پرہیز کرنا)۔

---

(۱) دیکھئے: الخرشی علی مختصر خلیل بحاشیۃ العدوی ۲/۳۲۔

(۲) الہدایۃ مع فتح القدیر ۱/۳۴۵، الخرشی ۲/۹۰، شرح الجلال علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی، عمیرۃ ۱/۲۶۶-۲۶۸، شرح منتہی الإرادات ۱/۲۹۲۔

(۱) حدیث ابن عباسؓ: ''إیاک و کرائم أموالهم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۵۷) اور مسلم (۱/۵۰) نے کی ہے۔

نیز نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "ولكن من وسط أموالكم فإن الله لم يسألكم خيرها و لم يأمركم بشرها" [(۱)] (بلکہ درمیانی مال میں سے لو، اس لئے کہ اللہ تعالی نے تم سے نہ تو منتخب مال کا مطالبہ کیا ہے اور نہ خراب مال کا حکم دیا ہے)۔

نیز بیمار جانوروں کی زکوۃ میں تندرست جانور ادا کرنے کی تکلیف دینا ہمدردی کے خلاف ہے، حالانکہ زکوۃ کی بنیاد ہمدردی پر ہے [(۲)]، یہی قول امام شافعی کا ہے اور حنفیہ میں سے صاحبین کا ہے اور مذہب حنبلی میں بھی صحیح قول یہی ہے [(۳)]۔

ابوبکر عبد العزیز غلام الخلال کا مذہب ہے کہ تندرست جانور کے علاوہ کوئی جانور کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ امام احمد کہتے ہیں: زکوۃ میں وہی جانور لیا جائے گا جس کی قربانی درست ہے۔

نیز حدیث میں عیب دار جانور کے لینے سے منع کیا گیا ہے: "ولايخرج فی الصدقة هرمة ولاذات عوار" [(۴)] (اور نہ لیا جائے زکوۃ میں بوڑھا اور نہ کانا)۔

اس قول کی بنیاد پر بیمار اور عیب دار بکریوں کی زکوۃ دینے کے لئے تندرست بکری خریدی جائے گی، امام مالک کا مذہب یہی ہے، چنانچہ "المدونہ" میں ان کا قول نقل کیا گیا ہے کہ اندھی اور کانی بکری مال زکوۃ میں شمار تو کی جائے گی لیکن زکوۃ میں اس کو نہیں لیا جائے گا، امام مالک سے دریافت کیا گیا کہ اگر تمام بکریاں خارشتی ہوجائیں؟ تو آپ نے جواب دیا کہ مالک کے ذمہ عائد کیا جائے گا کہ ایسی بکری خرید کر لائے جس سے حق زکوۃ ادا ہوتا ہو، نیز سوال کرنے والے نے دریافت کیا کہ اگر اسی طرح تمام بکریاں کانی ہوں تو بھی صحیح بکری خرید کر زکوۃ ادا کرنی ہوگی؟ فرمایا: ہاں۔

امام مالک نے اس صورت کو مستثنی کیا ہے جس کو رسول اللہ علیہ السلام نے مستثنی کیا ہے، چنانچہ حدیث سابق میں رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "لايأخذ المصدق من ذات العوار إلا إذا رأى فی ذلک خيرا و أفضل" [(۱)] (زکوۃ وصول کرنے والا ایسا جانور نہیں لے گا جو کانا ہو، مگر جب اس کو بہتر اور افضل سمجھے تو اسی کو لے لے گا)۔

یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب نصاب کے تمام جانور بیمار اور عیب دار ہوں، لیکن اگر تمام جانور صحت مند ہیں تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ صحت مند جانوروں کی طرف سے عیب دار کو زکوۃ میں دینا جائز نہیں ہے، اس کی دلیل حدیث سابق ہے۔

اور اگر کچھ جانور عیب دار ہوں اور کچھ صحت مند تو بھی زکوۃ میں صحت مند ہی کو قبول کیا جائے گا۔

ابن قدامہ نے ابن عقیل سے نقل کیا ہے کہ اگر نصف مال صحت مند ہو اور نصف عیب دار ہو تو ایک صحت مند اور ایک عیب دار کو زکوۃ میں نکالنا جائز ہے، لیکن صحیح مذہب اس کے خلاف ہے [(۲)]۔

سوم - زکوۃ پر کھیتی کی آفات کا اثر:

۳۱ - زکوۃ میں کھیتی کے آفات کے اثر کے بارے میں فقہاء کا

---

(۱) حدیث: "ولكن من وسط أموالكم فإن الله لم يسألكم خيرها......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۴۰) نے حضرت غاضرہ قیس سے کی ہے اور اس کی سند میں انقطاع ہے، لیکن طبرانی نے اپنی معجم الصغیر (۱/ ۳۳۴) میں اس کو متصل کہا ہے۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۰۰۔

(۳) مرجع سابق، الأم ۲/ ۵، فتح القدیر ۲/ ۱۸۲۔

(۴) سبل السلام ۲/ ۱۲۴، المبدع ۲/ ۳۱۹۔

حدیث: "ولا يخرج فی الصدقة هرمة ولا ذات عوار" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۲۱) نے حضرت ابوبکر سے کی ہے۔

(۱) المدونہ ۱/ ۳۱۲۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۰۰۔

اختلاف ہے، درحقیقت یہ اختلاف فقہاء کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ کھیتی کے وجوب زکوۃ کا وقت کیا ہے؟، امام ابوحنیفہ کے نزدیک کھیتی کے ظاہر ہوتے ہی زکوۃ واجب ہوجاتی ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ مِمَّا اَخۡرَجۡنَا لَکُمۡ مِنَ الۡاَرۡضِ"[1] (اور اس میں سے جس کو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالا) اور امام ابویوسف کے نزدیک کھیتی کی زکوۃ پک جانے سے واجب ہوتی ہے[2]، ارشاد باری تعالی ہے: "وَ آتُوۡا حَقَّهٗ یَوۡمَ حَصَادِهٖ"[3] (اور کھیتی کا حق ادا کرو اس کے کٹنے کے دن)۔

امام مالک کے نزدیک کھیتی جب پک جائے اور سینچائی سے مستغنی ہوجائے اور نصاب کے بقدر ہو تو زکوۃ واجب ہوتی ہے[4]۔

شافعیہ کے نزدیک پک جانے کے بعد ہی عشر واجب ہوتا ہے[5]۔ اور امام مالک کے قول: "إذا أفرک (پک جائے) کے بھی یہی معنی ہیں، حنابلہ کے نزدیک بھی یہی صحیح ہے، اس میں ابن ابوموسی کا اختلاف ہے جو یہ کہتے ہیں کہ غلہ کی زکوۃ کٹائی کے وقت واجب ہوتی ہے[6]۔ کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ آتُوۡا حَقَّهٗ یَوۡمَ حَصَادِهٖ"۔

کھیتی یا پھل وجوب کے وقت سے پہلے ہلاک ہوجائیں تو کچھ واجب نہیں ہے[7] اور اگر وجوب کے وقت کے بعد ہلاک ہو تو حنفیہ ہلاک شدہ مال میں زکوۃ واجب نہیں کرتے، خواہ ہلاکت کٹائی کا وقت آنے کے بعد ہو یا اس سے پہلے، اور امام ابوحنیفہ نصاب کی شرط نہیں رکھتے جبکہ صاحبین کے نزدیک نصاب شرط ہے، نصاب نہ ہونے کی صورت میں وہ عدم وجوب کے قائل ہیں، اس لئے کہ محل وجوب کے ہلاک ہونے سے واجب ساقط ہوجاتا ہے، اور محل کے ہلاک ہونے کے باوجود واجب کو باقی رکھنا تنگی پیدا کرنا ہے[1]۔

امام مالک کے نزدیک اگر کھیتی اور پھل گھر لانے سے پہلے ہلاک ہوجائیں، خواہ ہلاکت وجوب کے وقت کے بعد کٹائی سے پہلے یا کٹائی کے بعد ہو، ان تمام صورتوں میں اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، الا یہ کہ ہلاکت کے بعد نصاب کے بقدر بچ جائے۔

اگر کٹائی کے بعد اناج کو ایک جگہ پر ڈھیر کردے اور اس میں سے عشر الگ کردے تاکہ اس کو مساکین پر تقسیم کردے، پھر وہ تلف ہوجائے تو بھی اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا بشرطیکہ اس کی حفاظت کرنے میں کوتاہی نہ برتی ہو[2]۔

امام شافعی کا مذہب ہے کہ معیار کوتاہی ہے، لہذا زکوۃ واجب ہونے کے بعد جس شخص نے حفاظت میں کوتاہی کی یا فقراء تک پہنچانے میں تاخیر کی تو اس کو کوتاہی کا خمیازہ بھگتنا ہوگا، اور ہلاک شدہ مال اس کے حساب میں شمار کیا جائے گا اور اس پر اس کی زکوۃ لازم ہوگی۔

اور جس نے کوتاہی نہیں کی اس کا ہلاک شدہ مال شمار نہیں کیا جائے گا اور اس پر اس کی زکوۃ نہیں لازم ہوگی، جیسا کہ حولان حول سے پہلے ہلاک شدہ مال شمار نہیں کیا جاتا ہے[3]۔

حنابلہ کے نزدیک وجوب اس وقت ثابت ہوتا ہے جب اناج اور

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۶۷۔
(۲) المبسوط للسرخسی ۲ / ۲۰۶۔
(۳) سورۂ أنعام / ۱۴۱۔
(۴) المدونہ ۱ / ۳۴۸۔
(۵) التنبیہ / ۵۸، المنہاج بشرح الجلال ۲ / ۲۰۔
(۶) دیکھئے: المغنی ۲ / ۷۰۲۔
(۷) دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(۱) فتح القدیر ۲ / ۲۰۲۔
(۲) المدونہ ۱ / ۳۴۴۔
(۳) الأم ۲ / ۴۴۔

پھل کھلیان میں لے آیا جائے، اگر اس سے پہلے ہلاک ہوجائے اور مالک کی کوئی زیادتی نہ ہو تو زکوۃ ساقط ہوجائے گی، اور ہلاک شدہ اس کے حساب میں نہیں شمار ہوگا اس لئے کہ زکوۃ واجب ہی نہیں ہوئی اور یہ ایسا ہوگا کہ ابتداء میں اس سے زکوۃ متعلق نہ ہو[۲]۔

اگر ہلاکت اس کے کسی عمل کی وجہ سے، یا کوتاہی کی وجہ سے ہوئی ہے، تو ہلاک شدہ مال میں فقراء کے حق کا ضامن ہوگا، اور اس کو زکوۃ کا تاوان دینا ہوگا، خواہ پورا اناج ہلاک ہوا ہو یا تھوڑا۔

لیکن اگر بعض حصہ ہلاک ہوا ہے اور اس میں اس کی کوئی کوتاہی نہیں ہے تو مذہب یہ ہے کہ اگر ہلاکت وجوب سے پہلے ہوئی ہے تو تلف شدہ کی زکوۃ لازم نہیں ہوگی، اور باقی ماندہ اگر نصاب کے بقدر ہے تو اس کے بقدر زکوۃ واجب ہوگی، اور اگر ہلاکت وجوب کے بعد ہوئی ہے تو باقی ماندہ کی زکوۃ بہرصورت واجب ہوگی، خواہ وہ نصاب کے بقدر ہو یا نہ ہو، اور خواہ اس کا تخمینہ کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔

حج پر بیماری کا اثر:

اول-جس شخص کو حج سے مانع بیماری ہو:

۳۲-جس شخص کو حج سے مانع بیماری ہو جیسے مفلوج ہونا یا ہاتھ اور پیر کا کٹا ہوا ہونا وغیرہ تو فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر ایسا شخص ادائیگی حج پر قادر ہونے سے پہلے مرجائے تو اس سے حج ساقط ہوجائے گا، اور اگر ادائیگی پر قادر ہونے کے بعد مرے تو اس میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''حج''، فقرہ/ ۱۹ میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

دوم-ان جانوروں کا بیان جو عیب کی وجہ سے ہدی میں قابل قبول نہیں:

۳۳-فقہاء کے نزدیک جو معیوب جانور قربانی میں درست نہیں ہیں وہ ہدی میں بھی درست نہیں ہیں، اس میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''اضحیۃ'' فقرہ ۲۶، اور اصطلاح ''ہدی''۔

معاملات پر بیماری کے اثرات:

۳۴-بعض اوقات متعاقدین یا ان میں ایک کسی ایسی بیماری میں مبتلا ہوجاتے ہیں جو عقد کی اہلیت کو ساقط کردیتی ہے، جیسے جنون، یا تعامل کی بعض صورتوں تک محدود کردیتی ہے اہل اصول نے ان کی تشریح کی ہے، اور ان کو عوارض اہلیت سے تعبیر کیا ہے[۱]۔

دیکھئے: ''اھلیۃ'' اور ''بیع''، فقرہ/ ۲۶، اور ''اصولی ضمیمہ''۔

جو فروعی مسائل جن میں بیماری کے اثرات سے بحث کی جاتی ہے وہ حسب ذیل ہیں:

اول-بدو صلاح سے پہلے یا اس کے بعد پھل فروخت کردئے جائیں پھر ان پر آفت آجائے:

۳۵-جن پھلوں کو کسی آفت کی وجہ سے نقص لاحق ہوجائے، اور تمام پھل یا کچھ پھل ضائع ہوجائیں تو ان کے بارے میں فقہاء کا

---

(۱) عوارض اہلیت کے سلسلے میں ملاحظہ ہو، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۲، التنقیح والتوضیح ۲/ ۱۶۷ وغیرہ، المجموع للنووی ۹/ ۱۷۱، المغنی ۳/ ۵۶۶، شرح الخرشی وحاشیۃ العدوی ۵/ ۴، بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۵۔

(۲) المبدع لابن مفلح ۲/ ۳۴۶۔

اختلاف ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو اصطلاح: ''ثمار'' فقرہ ۱۷، ''جائحۃ'' ۶-۱۰۔

دوم- سینچائی کے طے شدہ اجرت کے استحقاق پر آفات کا اثر:

۳۶- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر کھیتی یا پھل کسی آفت ارضی یا سماوی کی وجہ سے تمام برباد ہوجائیں تو کام کرنے والے کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر بعض حصہ ہلاک ہو تو اس میں وہی شرط جاری ہوگی جو عامل اور صاحب زمین کے درمیان متفق علیہ ہے [۱]۔

سوم- مسلم فیہ پر آفات کے اثرات:

۳۷- ادائیگی کا وقت آنے پر اگر مسلم فیہ دستیاب نہ ہو، یعنی وہ سامان کسی آفت کی وجہ سے تباہ ہوجائے اور ادائیگی کا وقت آنے پر مسلم فیہ کی جنس منقطع اور نایاب ہوجائے اور اس کو فراہم کرنا ناممکن ہوجائے تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ عقد باطل ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے یہاں عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ مسلم فیہ عقد کے وقت اور ادائیگی کے وقت اور ان دونوں کے درمیان جو وقفہ ہے اس میں بھی دستیاب ہو۔

جمہور کے نزدیک راجح یہ ہے کہ عقد صحیح ہے، لیکن عقد سلم کرنے والے مشتری کو اختیار ہے، اس لئے کہ مسلم فیہ بائع کے ذمہ سے وابستہ ہے، لہذا اس کی مثال ایسی ہے کہ مشتری اگر ثمن کی ادائیگی سے مفلس ہوجائے تو عقد فسخ نہیں ہوتا بلکہ بائع کو اختیار ہوتا ہے۔

نیز عقد ایسی چیز پر ہو جو بظاہر قدرت میں ہو اور مقدور پر عقد کا

(۱) دیکھئے: سبل السلام ۳/۷۷، المغنی ۵/۴۱۱، حاشیۃ القلیوبی علی المنہاج ۳/۶۷، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/۴۷۰۔

منعقد ہونا عقد کے صحیح ہونے کا مقتضی ہے، اور عارضی انقطاع ایسا ہے جیسا کہ غلام کا بھاگ جانا اور یہ چیز صرف اختیار کی متقاضی ہے [۱]۔

امام زفر کے سوا تمام حنفیہ نے جمہور کی اس صورت میں موافقت کی ہے جب مسلم فیہ کا انقطاع ادائیگی کا وقت آنے کے بعد اور سپردگی سے پہلے ہوا ہو، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ عقد باطل نہیں ہوگا، اور مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو عقد کو فسخ کردے اور چاہے تو صبر کرے اور مال مسلم فیہ کے وجود کا انتظار کرے [۲]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ایک دوسری صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ عقد فسخ ہوجائے گا۔

یہی قول امام زفر کا ہے، اور کرخی سے بھی ایک روایت یہی ہے، یہ حضرات اس صورت پر قیاس کرتے ہیں جب متعین مبیع سپردگی سے پہلے ہلاک ہوجائے، وجہ قیاس یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں سپردگی ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ شیٔ جس طرح غیر محل میں ثابت نہیں ہوتی، اسی طرح فوت ہونے کے وقت باقی نہیں رہتی [۳]۔

چہارم- نکاح پر بیماری کا اثر:

۳۸- کبھی شوہر یا بیوی عقد نکاح سے پہلے، یا اس کے بعد، اسی طرح وطی سے پہلے، یا اس کے بعد بیماری کا شکار ہوجاتی ہے، فقہاء نے ان حالات میں نکاح کے فسخ کرنے یا اس کے باقی رکھنے میں بیماری کے اثرات پر بحث کی ہے۔

(۱) دیکھئے: فتح العزیز للرافعی بشرح الوجیز بہامش المجموع ۹/۲۴۵، المبدع لابن مفلح ۴/۱۹۳۔

(۲) فتح القدیر ۷/۸۲، تبیین الحقائق ۴/۱۱۳، الشرح الصغیر ۴/۳۷۰، المغنی ۴/۲۶۔

(۳) فتح العزیز ۹/۲۴۵، فتح القدیر ۷/۸۲، کشاف القناع ۳/۲۴۵۔

اس کی تفصیل ملاحظہ ہو اصطلاح: '' نکاح، وفرق النکاح'' میں۔

پنجم- جہاد کے احکام پر بیماری کا اثر:

۳۹- فقہاء کے نزدیک فرضیت جہاد کے لئے شرط ہے کہ انسان جہاد پر قادر ہو، لہذا جس شخص کے اندر اس کی قدرت نہ ہو اس پر وہ فرض نہیں ہوگا، اس لئے کہ جہاد کے معنی ہیں کہ جہد (وسعت اور طاقت) کو اللہ کے دشمنوں سے قتال کرنے میں صرف کرنا محض اللہ کے کلمہ کو بلند کرنے کے لئے اور جس شخص میں وسعت اور طاقت نہیں ہے وہ جہاد کا مکلّف نہیں ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح '' جہاد'' فقرہ ۲۱۔

کسی بیماری میں مبتلا شخص سے فرار کا حکم:

۴۰- جو شخص جذام یا ایسی بیماری میں مبتلا ہو جو مریض سے تندرست کی طرف متعدی ہو اس سے بچنے کے بارے میں نبی ﷺ سے مختلف روایات ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح '' جذام'' فقرہ ر ۵ اور اس کے بعد کے فقرات۔

عبادۃ

تعریف:

۱- عبادت: لغت میں یہ ہے کہ کسی کی تعظیم کے لئے اس کے سامنے اپنی انتہائی پستی اور ذلت کا اظہار کیا جائے، اور ایسا کرنا صرف اللہ تعالی کے لئے درست ہے، اور اس کا استعمال اطاعت کے معنی میں بھی ہوتا ہے (۱)۔

اصطلاح میں فقہاء نے عبادت کی متعدد تعریفیں کی ہیں جو قریب المعنی ہیں مثلاً:

۱- عبادت اللہ تعالی کے حضور اپنی انتہائی ذلت کا اظہار ہے۔

۲- عبادت اللہ تعالی کی تعظیم کے لئے اپنے نفس کے خلاف کام کرنا ہے۔

۳- ایسا عمل جس سے صرف اللہ تعالی کی تعظیم مقصود ہو۔

۴- عبادت ان اقوال وافعال اور اعمال ظاہرہ و باطنہ کا نام ہے جن کو اللہ تعالی پسند کرتا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قربۃ:

۲- قربۃ: وہ چیزیں اور وہ اعمال ہیں جن کے ذریعہ اللہ تعالی کا قرب

(۱) لسان العرب، تفسیر خازن فی تفسیر سورۂ فاتحہ، تفسیر بیضاوی فی تفسیر سورۂ فاتحہ، التعریف للجرجانی۔

(۲) سابقہ مراجع۔

اورنزدیکی حاصل کی جاسکے، خواہ ان سے لوگوں کونفع بھی پہنچے جیسے سرائیں، مسجدیں تعمیر کروانا، اورفقراء ومساکین کے لئے وقف کرنا۔

ب- طاعۃ:

۳- طاعت حکم کی پیروی کرنا ہے، خواہ اللہ تعالی کا حکم ہو یا کسی دوسرے کا[1] اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَطِیْعُوْ اللّٰهَ وَاَطِیْعُوْا الرَّسُوْلِ وَ اُوْلِي الأمْرِ مِنْكُمْ"[2] (اللہ کی اطاعت کرواوررسول کی اوراپنے میں سے اہل اختیار کی)۔

۴- ابن عابدین کہتے ہیں: عبادت، قربت اور طاعت کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے، چنانچہ عبادت وہ عمل ہے جس کے کرنے پر ثواب ملے اوراس کا صحیح ہونا نیت پر موقوف ہواورقربت وہ عمل ہے جس کے کرنے پرثواب ملے اوراس کے ذریعہ جس ہستی کا تقرب حاصل کیا جائے اس کی معرفت کے بعد ہواورنیت پر موقوف نہ ہو، طاعت وہ عمل ہے جس کا کرنا کارثواب ہو، خواہ اس ہستی کی معرفت کے ساتھ ہوجس کے لئے وہ عمل کیا جارہا ہے، یا اس کی معرفت کے بغیر ہو، خواہ نیت پر موقوف ہو یا نہ ہو[3]۔

لہذا نماز پنج گانہ، روزے، زکوۃ اور وہ تمام اعمال جن کا صحیح ہونا نیت پر موقوف ہے عبادت بھی ہیں اور طاعت وقربت بھی۔

اورقراءت قرآن، وقف، آزاد کرنا اور صدقہ وغیرہ جونیت پر موقوف نہیں ہیں، وہ قربت اور طاعت تو ہیں عبادت نہیں ہیں۔

وہ غوروفکر جواللہ تعالی کی معرفت تک پہنچائے طاعت ہے، قربت نہیں ہے، اس لئے کہ معرفت اس کے بعد حاصل ہوتی ہے، اور عبادت بھی نہیں ہے، کیونکہ نیت پر موقوف نہیں ہے[1]۔

زرکشی شافعی کہتے ہیں: عبادت تعبد سے مشتق ہے اور نیت کا فقدان کسی عمل کوعبادت بننے سے نہیں روکتا۔

زرکشی کہتے ہیں: میرے نزدیک عبادت، قربت اور طاعت عمل بھی ہیں اور ترک عمل بھی، شریعت میں جوعمل مطلوب ہو وہ عبادت ہے بشرطیکہ بندہ اس کوعبادت کی نیت سے کرے یا اس کوعبادت کی نیت سے چھوڑے اگر اس کوعبادت کی نیت کے بغیر یا کسی دوسری غرض سے کرے یا محرمات میں سے کسی کوعبادت کے علاوہ کسی دوسری غرض سے چھوڑے تو وہ عبادت نہیں ہے[2] ارشاد باری ہے: "ذَالِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِيْنَ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ"[3] (یہ ان لوگوں کے حق میں بہتر ہے جواللہ کی رضا کے طالب رہتے ہیں)۔

عبادت سے متعلق احکام:

عبادت وحی کے بغیر حاصل نہیں ہوتی ہے:

۵- عبادت کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالی کی طرف متوجہ ہوکر، اس کے حضور اپنی پستی کا اظہار کرکے اوراللہ تعالی کے احکام کی پیروی کرکے اپنے نفس کو پاک کیا جائے، لہذا عبادت وحی کی دونوں قسموں کے بغیر حاصل نہیں ہوگی، یعنی قرآن کریم نبی معصوم کا طریقہ ہے، جو اپنی خواہش سے نہیں بولتے ہیں۔ ارشاد ہے: "وَمَايَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوْحَى"[4] (اور نہ وہ اپنی خواہش نفسانی سے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۳۔
(۲) سورۂ نساء ۵۹۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۷، ۲/ ۲۳، انہوں نے اس کوشیخ الاسلام زکریا الأنصاری کی طرف منسوب کیا ہے۔
(۲) البحر المحیط ۱/ ۲۹۳- ۲۹۴۔
(۳) سورۂ روم/ ۳۸۔
(۴) سورۂ نجم/ ۳، ۴۔

باتیں بناتے ہیں، ان کا کلام (تو) تمام تر وحی ہی ہے)۔

یا نبی علیہ السلام کے اس اجتہاد کے بغیر نہیں ہوگی جس کو اللہ نے برقرار رکھا، حدیث صحیح میں ہے: "من أحدث فی أمرنا هذا مالیس منه فهو رد"[1] (ہمارے اس دین میں جس نے وہ چیزیں ایجاد کیں جو اس کا جزو نہیں ہیں تو وہ مردود ہیں)۔

لیکن وہ رواجی امور جو لوگوں کے درمیان ان کے دنیوی مصالح کو منظّم کرنے کے لئے جاری ہوتے ہیں تو ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کو اس طرف متوجہ کیا جائے کہ وہ اپنے درمیان عدل کو قائم رکھیں اور ضرر کو دفع کریں، لہذا ایسے مسائل میں جہاں نص وارد نہیں ہے اجتہاد کرنا جائز ہے تا کہ عدل قائم ہو اور ضرر دفع ہو۔

اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

عبادات میں نیت کا شرط ہونا:

۶- فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عبادات میں نیت شرط ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "إنما الأعمال بالنیات"[2] (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے)۔

اور عبادات کے اندر نیت کو واجب کرنے کی حکمت یہ ہے کہ عبادت عادت سے ممتاز ہوجائے۔

نیز یہ کہ عبادتوں کے مراتب متعین ہوجائیں، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ نیت ان عبادتوں میں واجب ہے جن کا عادت ہونا ممکن ہے جیسے وضو اور غسل نظافت اور تبرد یعنی ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے بھی ہوسکتے ہیں اور عبادت کے لئے بھی، اسی طرح مفطرات یعنی کھانے، پینے اور ہمبستری کرنے سے باز رہنا کبھی کبھی پرہیز اور علاج کے لئے یا ان کی حاجت نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی شرعی روزے کے لئے ہوتا ہے، نیز مسجد میں بیٹھنا کبھی استراحت کے لئے ہوتا ہے اور کبھی اعتکاف کے لئے، اور دوسرے کو مال دینا کبھی صدقۂ نافلہ کے لئے ہوتا ہے اور کبھی فریضۂ زکوۃ کے لئے، لہذا نیت مقرر کی گئی تا کہ عبادت غیر عبادت سے ممتاز ہوجائے، اسی طرح نماز کبھی نفل ہوتی ہے اور کبھی فرض، لہذا نیت مشروع ہوئی تا کہ فرض نفل سے ممتاز ہوجائے۔

لیکن جن چیزوں کے عادت بننے کا احتمال نہیں ہے، جیسے اللہ تعالی پر ایمان لانا، اس سے ڈرنا، اس سے امید رکھنا اذان، تکبیر، خطبۂ جمعہ، قراءت قرآن اور دیگر اذکار، سو ان میں نیت شرط نہیں ہے، کیونکہ یہ چیزیں اپنی صورت سے ممتاز ہیں[1]۔

عبادات میں نیابت:

۷- فقہاء نے اس سلسلہ میں عبادت کی تین قسمیں کی ہیں:

۱- خالص بدنی عبادت۔

۲- خالص مالی عبادت۔

۳- دونوں سے مرکب عبادت۔

خالص بدنی عبادات: جیسے نماز، روزہ، وضو اور غسل تو ان عبادتوں میں اصل یہ ہے کہ ان میں نیابت درست نہیں ہے، سوائے ان صورتوں کے جو کسی دلیل کی بناء پر ان سے مستثنی کردی جائیں، جیسے

---

(۱) حدیث: "من أحدث فی أمرنا هذا مالیس منه فهو رد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۳۰۱) اور مسلم (۳/۱۳۴۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنیات" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۹) اور مسلم (۳/۱۵۱۵) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۴۷، نہایۃ المحتاج ۱/۱۵۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۸۰-۳۰۴، کشاف القناع ۲/۲۶۰۔

میت کی طرف سے روزہ رکھنا، اس لئے کہ بدنی عبادتوں کا مقصد آزمائش اور مشقت ہے، اور یہ مخصوص افعال کے ذریعہ جان اور اعضاء کوتھکانے سے حاصل ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ امر نائب کے عمل سے نہیں حاصل ہوسکتا، اس لئے ان میں نیابت درست نہیں ہے، البتہ طواف کی دو رکعتوں میں حج کے تابع ہوکر نیابت صحیح ہے، صرف ان دو رکعتوں میں نیابت صحیح نہیں ہوگی۔

میت کی طرف سے روزہ رکھنا اس اصول سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ اس بارے میں دلیل موجود ہے: ابن عباسؓ کہتے ہیں: "**جاء ت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت، وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟ فقال: أرأيت لو كان على أمک دين فقضيته أكان ذلک يؤدى عنها؟ قالت: نعم، قال: فصومي عن أمک**"[۱] (ایک خاتون رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں اور کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ میری ماں کی وفات ہوگئی اور ان کے ذمہ نذر کا روزہ ہے، تو کیا میں ان کی طرف سے روزہ رکھ سکتی ہوں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: یہ بتا کہ اگر تمہاری ماں کے ذمہ قرض ہوتا اور تو اسے ادا کرتی تو کیا وہ اس کی طرف سے ادا ہوجاتا؟ اس نے کہا: ہاں، فرمایا: پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ)۔ دیکھئے: "صوم"

عبادت مالی: خالص مالی عبادتیں جیسے صدقہ، زکوۃ، کفارہ، نذر، قربانی وغیرہ، ان میں نیابت درست ہے، اس لئے کہ حاکم کو زکوۃ حوالہ کرنا واجب یا مستحب ہے اور یہ معلوم ہے کہ حاکم اس مال کو مستحقین پر محض نیابت کے طور پر تقسیم کرتا ہے۔

(۱) حدیث: "جاء ت امرأة إلى النبي ﷺ......" کی روایت مسلم (۸۸۰/۲) نے کی ہے۔

لیکن وہ عبادتیں جو مالی اور بدنی دونوں ہیں تو ان میں نیابت اس وقت درست ہوگی جب اصل مکلّف اس کے بذات خود ادا کرنے سے تاحیات قاصر ہو، یا یہ کہ اس کی وفات ہوگئی ہو، جیسے حج[۱]۔

عبادت کو ادا، قضا یا اعادہ کہنا:

۸- عبادت کا وقت اگر طرفین یعنی ابتداء اور انتہا سے متعین ہو اور اس کو اسی وقت کے اندر ادا کیا جائے اور یہ ادائیگی پہلی بار ہو تو اس کو اداء کہتے ہیں، اور اگر اس سے پہلے اس کو اسی وقت کے اندر ادا کیا جاچکا ہے تو اس کو دوبارہ ادا کرنا اعادہ ہے، اور اگر وقت کے بعد ادا کیا جائے تو قضا ہے اور اگر وقت سے پہلے ادا کیا جائے تو تعجیل ہے، لہذا نماز پنج گانہ اور رمضان کے روزے اور حج اور عمرہ اور وہ نوافل جن کے اوقات مقرر ہیں، یہ تمام چیزیں ادا بھی ہوتی ہیں اور قضا بھی۔

اگر کسی عبادت کے لئے کوئی وقت متعین نہ ہو، جیسے امر بالمعروف، نہی عن المنکر، گناہوں سے توبہ اور اموال ناحق کی واپسی، یہ امور نہ ادا کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اور نہ قضا کے ساتھ، اسی طرح وضو اور غسل میں اداء اور قضا کے اوصاف نہیں جاری ہوتے۔

زکوۃ کو اگر سال گذرنے سے پہلے نکال دیا جائے تو اس کو تعجیل کہتے ہیں۔

اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

اپنی عبادتوں کا ثواب دوسرے کو بخشنا:

۹- علماء اہل سنت و جماعت کا مذہب ہے کہ آدمی کے لئے جائز ہے

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۱۱۳/۳، شرح المحلی مع القلیوبی ۱۷/۳، ۳۳۸/۲، المغنی ۹۱/۵، حاشیہ ابن عابدین ۲۳/۷-۹۳۴، جواہر الإکلیل ۱۶۳/۱۔

کہ وہ اپنی کی ہوئی عبادت کا ثواب دوسرے کی طرف منتقل کردے، یہ حکم ان عبادتوں میں متفق علیہ ہے جو خالص بدنی عبادتیں نہیں ہیں، جیسے صدقہ خیرات، دعا واستغفار، وقف، تعمیر مسجد اور حج اگر کوئی شخص یہ عبادتیں انجام دے اور ان کا ثواب مردہ کو پہنچادے تو درست ہے[1] اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ جَاؤُا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْإِيْمَانِ"[2] (اور ان لوگوں کا (بھی حق ہے) جو ان کے بعد آئے (اور وہ) یہ دعا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم کو بخش دے اور ہمارے بھائیوں کو بھی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں)۔

نیز اللہ جل شانہ نے فرمایا: "وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِکَ وَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ"[3] (اور اپنی خطا کی معافی مانگتے رہو اور سارے ایمان والوں اور ایمان والیوں کے لئے بھی)۔

نیز نبی علیہ السلام نے جس شخص کی بھی نماز جنازہ پڑھائی اس کے لئے دعا فرمائی، نیز: "سأل رجل النبی ﷺ فقال یا رسول اللہ إن أمی ماتت أفينفعها إن تصدقت عنها؟ قال: نعم"[4] (ایک شخص نے نبی علیہ السلام سے دریافت کیا کہ اے اللہ کے رسول: میری ماں کی وفات ہوگئی ہے اگر میں ان کی طرف سے خیرات کروں تو کیا ان کو اس کا فائدہ پہنچے گا؟ فرمایا: ہاں)۔

خالص بدنی عبادات میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ

(۱) المغنی ۲/ ۵۶۷-۵۶۸، ابن عابدین ۱/ ۶۰۵، ۲/ ۲۳۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۹۲، مغنی المحتاج ۳/ ۹۶، القلیوبی ۳/ ۱۷۵۔

(۲) سورۂ حشر/ ۱۰۔

(۳) سورۂ محمد/ ۱۹۔

(۴) حدیث: "سأل رجل النبی ﷺ یا رسول اللہ، إن أمی ماتت......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۰۱) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور ترمذی (۳/ ۴۸) نے روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ان کا ثواب دوسروں کو پہنچایا جاسکتا ہے، خواہ ان میں نیابت درست ہو، یا نہ ہو، جیسے نماز اور تلاوت اور اس جیسی عبادتیں جن میں نیابت درست نہیں ہے، وہ کہتے ہیں: روزہ، حج، دعا اور استغفار کے بارے میں احادیث صحیحہ وارد ہیں، اور یہ سب بدنی عبادات ہیں، اور اللہ تعالیٰ نے ان کا ثواب میت کو پہنچایا ہے، اسی طرح دیگر عبادتیں ہیں، مثلاً وہ روایت جو تلاوت کے سلسلہ میں وارد ہے[1]۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ صدقہ وغیرہ وہ عبادتیں جن میں نیابت درست ہے جیسے دعا اور استغفار ان کے علاوہ کوئی عبادت میت کی طرف سے نہیں کی جاسکتی، جیسے میت کی طرف سے نماز کی قضاء پڑھنا یا قرآن کی تلاوت کرنا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ أَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى"[2] (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، یہی قول امام شافعی کی طرف سے مشہور ہے اور یہی مالکیہ کا مذہب ہے۔

لیکن شافعیہ میں سے متأخرین کا مذہب ہے کہ قرأت کا ثواب میت کو پہنچتا ہے، نووی "شرح مسلم" اور "الاذکار" میں لکھتے ہیں کہ قرأت قرآن کا ثواب میت کو پہنچتا ہے۔

اس کو شافعیہ کی ایک جماعت نے پسند کیا ہے، جیسے ابن الصلاح، محب الطبری اور صاحب "الذخائر" اور اسی پر لوگوں کا عمل ہے[3] اور "مارأی المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"[4]

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ نجم/ ۳۹۔

(۳) سابقہ مراجع، مغنی المحتاج ۳/ ۶۹، القلیوبی ۳/ ۱۷۵-۱۷۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۳۔

(۴) حدیث: "ما رأى المسلمون حسنا ......" کی روایت احمد (۱/ ۳۸۹) نے عبد اللہ بن مسعود سے موقوفا کی ہے اور سخاوی نے المقاصد الحسنہ ص/ ۳۶۷ میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے)۔

کیا عبادت کی ادائیگی سے کافر شخص مسلمان ہوجائے گا:

۱۰- ابن نجیم کہتے ہیں: اصل یہ ہے کہ اگر کافر کوئی عبادت بجالائے اور وہ عبادت ایسی ہو جو تمام ادیان میں پائی جاتی ہو، اس کے بجالانے سے وہ مسلمان نہیں ہوجائے گا، جیسے تنہا نماز پڑھنا، خیرات کرنا، روزہ رکھنا اور حج ناقص ادا کرنا، اور اگر ایسی عبادت انجام دے جو ہماری شریعت کے ساتھ خاص ہے خواہ وسائل میں سے ہو، جیسے تیمّم یا مقاصد یا شعائر میں سے ہو جیسے نماز باجماعت اور حج کامل، اور مسجد میں اذان دینا، قرأت قرآن اور آیات سجدہ کے سننے کے وقت سجدۂ تلاوت کرنا تو ان عبادتوں کے ادا کرنے سے وہ مسلمان ہوجائے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اسلام''۔

عبارۃ

تعریف:

۱- عبارت لغت میں: بیان کرنا اور واضح کرنا ہے، بولا جاتا ہے، **''عبر عمافی نفسه''**: اس نے اپنے مافی الضمیر کو ظاہر کردیا، **عبر عن فلان**: اس نے فلاں کی طرف سے بات کی، **اللسان يعبر عما في الضمير**: زبان مافی الضمیر کو ظاہر کردیتی ہے، تعبیر الرؤیا: یعنی خواب کی تفسیر، کہتے ہیں: **''عبرت الرؤيا عبرا و عبارة''**: میں نے خواب کی تفسیر کی[۱]۔

قرآن حکیم میں ہے: ''إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُوْنَ''[۲] (اگر تم خواب کی تعبیر دے لیتے ہو)۔

اصطلاح میں: عبارت وہ الفاظ ہیں جو معانی پر دلالت کرتے ہیں، کیونکہ وہ اس مافی الضمیر کی تفسیر جو پوشیدہ ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قول:

۲- قول لغت میں: کلام ہے، یا ہر وہ لفظ ہے جس کا زبان تلفظ کرے، خواہ وہ تام ہو یا ناقص، کبھی قول کا اطلاق رائے اور اعتقاد پر

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''عبر''۔

(۲) سورۂ یوسف ر ۴۳۔

(۳) کشف الأسرار ۱ر ۶۷، قواعد الفقہ للبرکتی رص ۳۷۱۔

کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: "هذا قول أبی حنفیه و قول الشافعی" اور مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ ان کی رائے اور ان کا مذہب ہے[1]۔

فقہاء اس لفظ کو لغوی معنی سے الگ استعمال نہیں کرتے۔

قول اور عبارت کے درمیان نسبت یہ ہے کہ قول عبارت سے عام ہے، اس لئے کہ عبارت انہیں الفاظ کو کہتے ہیں جو معنی پر دلالت کریں۔

ب-صیغہ:

۳- صیغہ لغت میں: اندازہ کرنا اور عمل کرنا ہے، کہتے ہیں: "هذا صوغ هذا" جب کوئی شئ کسی شئ کے انداز پر ہو، صیغة القول كذا، یعنی کلام کی مثال اور اس کا نمونہ یہ ہے[2]۔

اصطلاح میں صیغہ: وہ الفاظ ہیں جو متکلم کی مراد اور اس کے تصرف کی نوعیت پر دلالت کریں[3]۔

فقہاء کی اصطلاح میں عبارت کا لفظ صیغہ سے عام ہے۔

اجمالی حکم:

اول-اہل اصول کے نزدیک:

۴- حنفیہ میں سے اہل اصول نے معنی پر الفاظ کی دلالت کے اعتبار

(۱) القاموس المحیط مادہ: "قول"، الکلیات ۴/ ۱۸، منشورات وزارۃ الثقافہ دمشق ۱۹۷۶ء۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "لفظ" الکلیات ۴/ ۱۶۷، التعریفات للجرجانی رص ۲۴۴۔

(۳) لسان العرب المصباح المنیر مادہ: "صوغ" أسنی المطالب ۲/ ۳، نیز الموسوعہ میں دیکھئے: اصطلاح "صیغة"۔

سے اس کی چار قسمیں کی ہیں: **عبارة النص، اشارة النص، دلالة النص، اقتضاء النص۔**

اس تقسیم کی دلیل یہ ہے کہ جو حکم الفاظ سے مستفاد ہو رہا ہے وہ الفاظ کی محض ذات سے ثابت ہوگا یا نہیں، اگر محض ذات سے ثابت ہے، اور الفاظ اسی حکم کے لئے لائے گئے ہیں تو وہ عبارۃ النص ہے، اور اگر الفاظ اسی حکم کے لئے نہیں لائے گئے ہیں تو اشارۃ النص ہے، اور اگر حکم الفاظ کی محض ذات سے ثابت نہیں ہے تو دیکھا جائے گا کہ وہ حکم آیا از روئے لغت مفہوم ہو رہا ہے تو یہ دلالۃ النص ہے یا از روئے شرع مفہوم ہو رہا ہو تو اقتضاء النص ہے، لہذا عبارۃ النص کلام کا معنی مقصود پر دلالت کرنا ہے، خواہ وہ معنی براہ راست مقصود ہو یا بالواسطہ، جیسا کہ اللہ تعالی کے اس ارشاد میں ہے: "وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا"[1] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔

یہ آیت کریمہ اپنے الفاظ اور اپنی عبارت سے دو معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اول: بیع اور ربوا کے درمیان فرق ہے، یہی مقصود اصلی ہے، اس لئے کہ آیت ان لوگوں کے رد میں نازل ہوئی جو یہ کہتے تھے: "إِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا"[2] (بیع بھی تو سود ہی کی طرح ہے)۔

دوم: بیع مباح اور جائز ہے اور سود حرام اور ناجائز ہے، یہ معنی تبعاً مقصود ہے تاکہ ان کے ذریعہ مخاطب کو مقصود اصلی تک پہنچایا جائے، پس جو حکم عبارۃ النص سے ثابت ہے ضروری ہے کہ نفس الفاظ سے ثابت ہو اور کلام اسی کے لئے لایا گیا ہو[3]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۳) التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۳۰، تیسیر التحریر ۱/ ۸۶، کشف الأسرار ۱/ ۶۷۔

اس قسم اور دیگر اقسام میں تفصیل ہے جس کو اصولی ضمیمہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

دوم-فقہاء کے نزدیک:

۵-فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مکلّف انسان کے منہ سے جو الفاظ اور عبارتیں نکلتی ہیں ان کا وہ ذمہ دار ہے، کیونکہ معاذ ابن جبلؓ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے دریافت کیا: "**یا نبی الله و إنا لمؤاخذون بما نتکلم به، فقال: ثکلتک أمک یا معاذ، وهل یکب الناس فی النار علی وجوههم، أوعلی مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم**" [۱] (اے اللہ کے نبی ہم جو کچھ بولتے ہیں کیا اس پر ہمارا مواخذہ ہوگا، فرمایا: معاذ تجھ کو تیری ماں روئے لوگ دوزخ میں منہ کے بل یا ناک کے بل صرف زبان کی وجہ سے جائیں گے)۔

لیکن جو غیر مکلّف ہے، جیسے بے شعور بچہ اور مجنون تو ان کا کلام غیر معتبر ہے اور اس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوگا [۲]۔

دیکھئے: "أهلیة" فقرہ/۱۷، ۲۷۔

فقہاء کے یہاں باشعور بچہ اور مدہوش کے بارے میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح "أهلیة" فقرہ ۱۹-۲۰-۲۱ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

(۱) حدیث معاذ بن جبلؓ: "یانبی الله و إنا المؤاخذون بما نتکلم به......" کی روایت ترمذی (۵/۱۱-۱۲) اور ابن ماجہ (۲/۱۳۱۴-۱۳۱۵) نے کی ہے۔
اور ترمذی نے فرمایا: حدیث حسن صحیح ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں۔

(۲) المنثور فی القواعد ۲/۳۰۱ شائع کردہ وزارۃ الأوقاف - الکویت ۱۹۸۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۱۵، تحفۃ الأحوذی ۷/۳۶۲ طبع المکتبۃ السّلفیہ المدینۃ المنورہ۔

٦- فقہ کا قاعدہ کلیہ ہے کہ جب اشارۃ النص اور عبارۃ النص جمع ہوجائیں اور دونوں کا حکم مختلف ہوتو اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگی۔

سیوطی کہتے ہیں: اگر کسی نے کہا: میں نے تیرا نکاح اس فلاں عورت سے کردیا اور اس کا نام بدل کر دوسرا نام لیا تو نکاح قطعی طور پر صحیح ہے، اور اگر کہا: میں نے تیرا نکاح اس عربی عورت سے کیا، حالانکہ وہ عجمی تھی، یا کہا کہ اس بڑھیا سے کیا اور وہ جوان تھی، یا کہا اس گوری عورت سے کیا حالانکہ وہ کالی تھی، یا اس کے برعکس کہا، یا اسی طرح اور دیگر نسبتوں اور صفتوں میں اختلاف پایا گیا تو نکاح کے صحیح ہونے میں دو قول ہیں، اصح یہ ہے کہ نکاح صحیح ہے، اور ابن نجیم بھی صحیح ہونے کے قائل ہیں، انہوں نے اشارہ پر اعتماد کیا ہے [۱]۔

عبد

دیکھئے: "رق"۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۰۴، المنثور فی القواعد ۱/۱٦۷، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۰۹۔

عتاق

دیکھئے:"عتق"۔

عتاقة

دیکھئے:"عتق"۔

عِتق

تعریف:

۱-عتق لغت میں رق کی ضد ہے، اور وہ آزاد کرنا ہے، کہتے ہیں "عتق العبد عِتقا و عَتقا أعتقته فهو عتيق" "عتق السيد عبده" نہیں کہا جاتا ہے بلکہ "اعتق" کہا جاتا ہے،یعنی آقا نے اپنے غلام کو آزاد کردیا۔

عتق کا ایک معنی خلوص یعنی نجات پانا ہے، بیت حرام کو البیت العتیق اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وہ ظالموں کی دست برد سے آزاد ہے، چنانچہ کوئی ظالم اس کا مالک نہیں رہا[۱]۔

اصطلاح میں عتق غلام کو آزاد کرنا اور اس کو غلامی سے نجات دینا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کتابت:

۲-کتابت کتاب بمعنی مقررہ مدت سے مشتق ہے۔

اصطلاح میں کتابت وہ عقد ہے جو ایک معینہ مدت میں مال کی معینہ مقدار کی ادائیگی کی بناء پر آزادی کا سبب بنتا ہے[۳]، جب

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط، مادہ:"عتق"۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/۳۲۹۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۸۸۔

غلام اس مال کوادا کرے گا جو اس کے ذمہ ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔

کتابت، عتق کے مقابلہ میں خاص ہے، اس لئے کہ کتابت مال لے کر آزاد کرنا ہے۔

ب-تدبیر:

۳- تدبیر لغت میں امور کے انجام پر غور کرنا ہے تا کہ ان کو اکمل طریقہ پر بروئے کار لایا جاسکے، اور تدبیر اس کو بھی کہتے ہیں کہ کوئی شخص اپنے غلام کو اپنے بعد آزاد کردے، اور یہ کہہ جائے کہ "أنت حر بعد موتی" تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے، کیونکہ موت، دبر حیات ہے یعنی حیات کے پیچھے اور اس کے بعد ہے [۱]۔

اصطلاح میں تدبیر یہ ہے کہ عاقل بالغ انسان صحتِ حواس کے ساتھ اپنے غلام کی آزادی کو اپنی موت پر معلق کرے [۲]۔

اور تدبیر آقا کے مرنے کے بعد آزاد ہو جانا ہے۔

ج-استیلاد:

۴- استیلاد کا معنی لغت میں طلب اولاد ہے، یہ "استولد الرجل المرأة" کا مصدر ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جب مرد عورت کو حاملہ کردے، خواہ عورت آزاد ہو یا باندی، اصطلاح میں باندی کو ام ولد بنانا استیلاد ہے [۳]۔

استیلاد عتق بالسبب ہے، اور وہ سبب باندی کا اپنے آقا سے حاملہ ہونا اور بچہ جننا ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۸۰۔
(۳) البدائع ۴/ ۱۲۳۔

عتق کی مشروعیت:

۵- عتق کی مشروعیت کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے، کتاب: جیسے اللہ تعالی کا ارشاد: "اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" [۱] (یا غلام آزاد کرنا)، اور اللہ جل شانہ کا یہ فرمان: "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا" [۲] (تو اس کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے) پس آزاد کرنا ہے ایک گردن کا ہمبستری سے پہلے، نیز اللہ تعالی کا یہ ارشاد: "فَكُّ رَقَبَةٍ" [۳] (وہ گردن کا چھڑانا ہے)۔

سنت- حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أعتق رقبة مسلمة أعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار، حتى فرجه بفرجها" [۴] (جو شخص کسی مسلمان کو آزاد کرے گا تو اللہ تعالی اس کے ہر عضو کے عوض اس کے عضو کو دوزخ سے آزاد کردے گا حتی کہ اس کی شرم گاہ کو اس کی شرم گاہ کے عوض) اور خود نبی کریم ﷺ نے بہت سے غلام آزاد کیے، نیز ابوبکرؓ، عمرؓ نے بھی بہت سے غلام آزاد کئے [۵] اور پوری امت کا اجماع ہے کہ آزاد کرنا درست ہے اور اس سے اللہ کا قرب حاصل ہوتا ہے۔

عتق کی مشروعیت کی حکمت:

۶- غلاموں کو آزاد کرنا اللہ تعالی کی قربتوں میں افضل ترین قربت

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔
(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳۔
(۳) سورۂ بلد/ ۱۳۔
(۴) حدیث: "من أعتق رقبة مسلمة أعتق الله بكل عضو......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۹۹) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۵) منح الجلیل ۴/ ۵۶۴، نیل الأوطار للشوکانی ۶/ ۸۹۔

ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے اس کو بہت سے جرائم کا کفارہ مقرر کیا ہے، جیسے قتل، ظہار، ماہ رمضان میں وطی کرلینا، اور قسم میں حانث ہوجانا، رسول اللہ ﷺ نے اس کو آزاد کرنے والے کے لئے دوزخ سے خلاصی کا ذریعہ قرار دیا، اس لئے کہ اس میں معصوم انسان کو غلامی کے ضرر سے نجات دلانا ہے، اپنی ذات اور اپنے منافع کا مالک بنانا اپنے احکام کی تکمیل کرنا ہے، اور اپنے ارادہ اور اختیار سے اپنی ذات کے بارے میں تصرف کرنے پر اس کو قادر بنانا ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۷-عتق کا حکم یہ ہے کہ اللہ تعالی کی رضا کے لئے آزاد کرنا مندوب ومستحب ہے، واجب نہیں ہے، ہاں اگر غلام آزادی کی وجہ سے ضرر میں مبتلا ہوجائے تو آزاد کرنا مکروہ ہے، مثلاً یہ کہ غلام کی کوئی کمائی نہ ہو، چنانچہ اس کا نفقہ اس کے آقا کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا، اور وہ شخص لوگوں پر بوجھ ہوجائے گا اور بھیک مانگنے پر مجبور ہوگا، یا یہ اندیشہ ہے کہ دارالحرب میں چلا جائے گا، یا چوری کرنے لگے گا یا باندی سے زنا اور فساد کا اندیشہ ہو۔

کبھی آزاد کرنا حرام ہوتا ہے، یہ اس وقت ہے جب اس کے دارالحرب چلے جانے یا اسلام سے برگشتہ ہونے یا باندی سے زنا کا گمان غالب ہو، اس لئے کہ جو چیز حرام کا سبب بنے وہ بھی حرام ہے، لیکن اگر اس کو آزاد کرے گا تو اس کی آزادی صحیح ہے، اس لئے کہ یہ ایسا تصرف ہے جو اہل سے صادر ہوا اور محل میں پہنچا ہے۔

اور کبھی آزاد کرنا واجب ہوتا ہے، جیسا کہ کفارہ اور نذر میں، خواہ نذر معین ہو یا غیر معین، اس لئے کہ نذر دوسری نیکیوں کی طرح ہے اس کے بارے میں نذر ماننے والے کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں کیا جائے گا بلکہ اس پر واجب ہوگا کہ فیصلہ کے بغیر از خود اس کو نافذ کرے، البتہ اگر آزادی نافذ ہو اور غلام متعین ہو، مثلاً یہ کہے کہ میرا یہ غلام یا میرا فلاں غلام آزاد ہے تو اگر وہ گریز کرے تو ایسے شخص کے خلاف آزادی کے نفاذ کا فیصلہ کیا جائے گا[۱]۔

عتق کے ارکان اور شرائط:

۸-حنفیہ کہتے ہیں کہ عتق کا صرف ایک رکن ہے اور وہ ایسا لفظ ہے جو عتق پر دلالت کرے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک عتق کے تین ارکان ہیں، جن پر عتق کے صحیح ہونے کا دارومدار ہے، معتق (آزاد کرنے والا)، معتق (آزاد کیا ہوا)، اور صیغہ۔

اول-معتِق:

۹-معتق کے لئے ضروری ہے کہ وہ مالی تصرف کرنے کا مجاز ہو، عاقل وبالغ ہو آزاد ہو، باشعور ہو اور جس کو آزاد کررہا ہے اس کا مالک ہو، لہذا اجازت کے بغیر غیر مالک کی طرف سے آزاد کرنا صحیح نہیں ہے، اسی طرح اس شخص کا عتق صحیح نہیں ہے جس کو مالی تصرف کی اجازت نہیں ہے، جیسے بچہ، مجنون اور محجور علیہ (یعنی جس کو افلاس یا سفاہت کی وجہ سے تصرف سے روکدیا گیا ہو) اور جیسے مکاتب اور مکرہ اور جس کا بعض حصہ آزاد کیا گیا ہو وغیرہ، اور مدہوش کا آزاد کرنا ایسا ہے جیسا کہ اس کا طلاق دینا، اور اس میں اختلاف ہے جس کو

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/۹۸، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۹/۳۲۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/۴۵، المغنی ۹/۳۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۶۳، مغنی المحتاج ۴/۴۹۱، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۱۔

اصطلاح ''طلاق''، فقرہ/ ۱۸ میں دیکھئے۔

عتق مسلمان اور کافر دونوں کی جانب سے صحیح اور لازم ہے[1]، اس کا ولاء اس کے مسلم آقاء کو ملے گا، خواہ آقا نے مسلمان ہونے کی حالت میں اس کو آزاد کیا ہو، یا کافر ہونے کی حالت میں اور پھر بعد میں مسلمان ہوا ہو۔

دوم-معتَق:

۱۰-معتق کے لئے شرط یہ ہے کہ اس سے کوئی ایسا حق لازم نہ ہو جو اس کی آزادی سے مانع ہو، لہذا اگر اس سے کوئی حق وابستہ نہ ہو، یا وابستہ تو ہو لیکن وہ ایسا حق ہے جس کو آقا ساقط کرسکتا ہے تو یہ مضر نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ حق لازم نہیں ہے، جیسا کہ اگر آقا یہ وصیت کردے کہ یہ غلام میرے مرنے کے بعد فلاں کو دیدیا جائے، اس کے بعد اس کو آزاد کردے تو اس کا آزاد کرنا صحیح اور نافذ ہوگا، اس لئے کہ اس غلام سے اگرچہ غیر کا حق وابستہ ہے (اور غیر وہ شخص ہے جس کے لئے وصیت کی گئی ہے)، مگر یہ حق لازم نہیں ہے، اس لئے کہ وصیت کرنے والے کو حق ہے کہ اپنی وصیت سے رجوع کرلے اور عتق کو نافذ کردے، اسی طرح اگر غلام رہن رکھ دیا گیا ہو یا اس کا آقا مدیون ہو، یا غلام پر کسی جنایت کا تاوان ہو اور اس کا آقا مالدار ہو تو عتق صحیح ہوگا، اور آقا کو فوراً دین اور دیت کی ادائیگی کرنی ہوگی، اور اگر آقا تنگدست ہو تو عتق صحیح نہیں ہوگا[2]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۹، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۳۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۹۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

سوم-صیغہ:

۱۱-صیغۂ عتق کے لئے ضروری ہے کہ الفاظ ہوں، صریح ہوں یا کنایہ، ظاہر ہوں یا خفی، صریح: جیسے ''أنت حر'' یا ''انت عتیق'' یا ''انت معتق'' (تو آزاد ہے) ''اعتقتک'' (میں نے تجھ کو آزاد کردیا)۔

کنایہ ظاہرہ: جیسے آقا کا اپنے غلام سے یہ کہنا: **لا سبیل علیک** (تیرے اوپر کوئی اختیار نہیں ہے) **لا سلطان لی علیک** (تجھ پر میرا کوئی حق نہیں ہے) **اذھب حیث شئت** (تم جہاں چاہو چلے جاؤ) **قد خلیتک** (میں نے تم کو چھوڑ دیا)۔

کنایۂ خفیہ: جیسے **اذھب** (چلے جاؤ) یا **اغرب عنی** (مجھ سے دور ہوجاؤ) کنائی الفاظ میں نیت کے بغیر عتق نہیں حاصل ہوگا[1]۔

عتق کے اسباب:

چھ چیزیں آزادی کا سبب ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱-اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنا۔
۲-نذر و کفارات۔
۳- قرابت۔
۴-غلام کو مثلہ کردینا۔
۵-غلام کے بعض حصہ کا آزاد ہوجانا۔
۶-کسی امر غیر شرعی کے تحت آزاد کرنا۔

اول-اللہ تعالی کے تقرب کے لئے آزاد کرنا:

۱۲- شریعت نے اس کو مندوب کہا ہے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۶۲، بدائع الصنائع ۴/ ۴۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۵۶-۳۵۷۔

سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا: "**أیما امریٔ مسلم أعتق امرء ا مسلما استنقذ اللّٰہ بکل عضو منه عضوا من النار**"[۱] (جو مسلمان کسی مسلمان کو آزاد کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے عوض اس کے ہر عضو کو دوزخ سے آزاد فرمائے گا)۔

دوم-نذر اور کفارات کی وجہ سے واجب آزادی:

۱۳ - جیسے قتل، ظہار، ماہ رمضان میں روزہ کو فاسد کرنا اور قسم میں حانث ہوجانا، مگر یہ کہ قتل خطا اور ظہار میں اگر قدرت ہو تو آزاد کرنا ہی متعین ہے اور قسم میں اختیار ہے[۲]۔

سوم-قرابت:

۱۴ - اگر کوئی شخص میراث یا بیع یا وصیت کے ذریعہ اپنے کسی رشتہ دار کا مالک ہو تو وہ اس پر آزاد ہوجائے گا۔

لیکن کون سا قرابت دار اپنے مالک پر آزاد ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ذی رحم محرم کا مالک ہو تو وہ اس پر آزاد ہوجائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**من ملک ذا رحم محرم فهو حر**"[۳] (جو شخص کسی ذی رحم محرم کا مالک ہو تو وہ آزاد ہے)، اور ذی رحم محرم والدین ہیں اوپر تک باپ اور ماں دونوں جانب سے، اور اولاد ہے بیٹے اور بیٹیوں کی اولاد میں سے اور بہنیں بھائی اور ان کی اولاد نیچے تک، اور چچا اور پھوپھی اور ماموں اور خالہ، لیکن ان کی اولاد اس حکم میں نہیں آتی، یہی رائے حضرت عمر اور حضرت ابن مسعود سے منقول ہے، اور حسن بصری، جابر بن زید، عطاء، حکم، حماد، ابن ابی لیلی، ثوری اور لیث بھی اسی کے قائل ہیں[۱]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ قرابت دار جن کی وجہ سے آزاد ہوتا ہے والدین ہیں اوپر تک، اور اولاد ہے نیچے تک اور بھائی اور بہن ہیں، خواہ حقیقی ہوں، یا باپ شریک ہوں یا ماں شریک ہوں، اس بنیاد پر مالکیہ کے نزدیک آزاد ہونے والے قرابت دار صرف اصول، فروع اور اصول کی فرع قریب ہیں، لہٰذا چچا اور پھوپھی اور ماموں اور خالہ آزاد نہیں ہوں گے[۲]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس قرابت میں صرف نسب کے ستون یعنی اصول اور فروع آتے ہیں، ان کے سوا قرابت دار ہیں، مثلاً بھائی اور چچا خارج ہیں، لہٰذا یہ قرابت دار ملک کی وجہ سے آزاد نہیں ہوں گے، اصول کے حق میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ"[۳] (اور ان کے سامنے محبت سے انکسار کے ساتھ جھکے رہنا)، اصول و فروع اس پر آزاد ہوجائیں گے، خواہ ملکیت میں ان کا آنا اختیار ہو یا اضطرار بلا اختیار، اور ان دونوں کا دین ایک ہو، یا الگ الگ، کیونکہ آزادی کا تعلق قرابت سے ہے، لہٰذا اس میں مذکورہ افراد برابر ہوں گے[۴]۔

(۱) حدیث: "أیما امرئ مسلم أعتق امرءا مسلما ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۱۴۶) اور مسلم (۲/۱۱۴۸) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۲) بدائع الصنائع ۴/۴۹، فتح الجلیل ۴/۵۶۴، المغنی ۹/۳۲۹۔
(۳) حدیث: "من ملک ذا رحم محرم فهو حر" کی روایت ابوداؤد (۴/۲۶۰) اور ترمذی (۳/۶۳۷) نے حضرت سمرۃؓ سے کی ہے

(۱) بدائع الصنائع ۴/۴۹، المغنی ۹/۳۵۵، المبسوط للسرخسی ۷/۶۹۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۶۶، الشرح الصغیر ۴/۳۶۶، الشرح الصغیر ۴/۵۲۱۔
(۳) سورۂ إسراء / ۲۴۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/۴۹۹، روضۃ الطالبین ۱۲/۱۳۲۔

آیت سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ خفض جناح یعنی بازو کا جھکانا ان کے غلام رہتے ہوئے ناممکن ہے۔

نیز صحیح مسلم میں ہے "لایجزی ولد والدا إلا أن یجده مملوکا فیشتریه فیعتقه" (۱) (کوئی اولاد اپنے والد کا حق ادا نہیں کرسکتی، سوائے اس کے کہ اس کو مملوک اور غلام پائے پھر خرید ے تا کہ وہ آزاد ہوجائے)، یعنی اس کی خریداری، آزادی کا سبب بن جائے، حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عتق کا انشاء کرنے والا اولاد ہے، اس لئے کہ ایک روایت میں "فیعتق علیه" (۲) (باپ اولاد کے خلاف آزاد ہوجائے گا) ہے۔

فروع کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا یَنۡبَغِیۡ لِلرَّحۡمٰنِ اَنۡ یَّتَّخِذَ وَلَدًا، اِنۡ کُلُّ مَنۡ فِی السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ اِلَّاۤ اٰتِی الرَّحۡمٰنِ عَبۡدًا" (۳) (اور خدائے رحمٰن کے لائق یہ کسی طرح نہیں کہ وہ بیٹا اختیار کرے کیونکہ آسمان وزمین میں بسنے والی تمام چیز اللہ کے حضور بندے بن کر آئیں گی)۔

نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَقَالُوۡا اتَّخَذَ الرَّحۡمٰنُ وَلَدًا سُبۡحَانَهٗ بَلۡ عِبَادٌ مُّکۡرَمُوۡنَ" (۴) (اور یہ کہتے ہیں خدائے رحمان نے اولاد بنا رکھی ہے وہ پاک ہے (اس سے))۔

یہ آیتیں دلالت کرتی ہیں کہ ولدیت اور عبدیت جمع نہیں ہوسکتیں (۵)۔

(۱) حدیث: "لایجزی ولد والدا إلا أن یجده مملوکا......" کی روایت مسلم (۱۱۴۸/۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۲) "فیعتق علیه"......کا اضافہ مغنی المحتاج (۴۹۹/۴) میں ہے ہمارے پاس موجود مراجع میں یہ اضافہ نہیں ملا۔
(۳) سورۂ مریم/ ۹۲-۹۳۔
(۴) سورۂ أنبیاء/ ۲۶۔
(۵) مغنی المحتاج ۴۹۹/۴۔

چہارم- غلام کو مثلہ کرنا:

۱۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر آقا اپنے مملوک کو کوئی ہلکی اور قابل برداشت چوٹ یا زخم پہنچائے، مثلاً اس کو طمانچہ مار دے، یا اس کے جسم پر خفیف سی خراش ڈال دے تو آقا پر غلام کے کسی حصہ کا آزاد کرنا واجب نہیں ہوگا، لیکن اگر ضرب شدید لگائے جو اس کو زخمی کردے، یا اس کے کسی عضو کو ناکارہ کردے، یا اس کے کسی عضو کو آگ سے جلادے، یا اس کا کوئی عضو کاٹ دے یا اس کو خراب کردے، تو ایسی صورت میں دو مختلف مذہب ہے۔

اول: مالکیہ، امام لیث اور امام اوزاعی کا مذہب ہے کہ جو شخص اپنے غلام کو مثلہ کردے اس کے حق میں واجبی طور پر وہ غلام آزاد ہوجائے گا، بشرطیکہ آقا نے اس کو مثلہ کرنے کا قصد کیا ہو محض مثلہ کرنے سے نہیں (۱) اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "من مثل بعبده أو حرقه بالنار فهو حر، وهو مولی اللّٰه ورسوله" (۲) (جو اپنے غلام کو مثلہ کرے یا آگ سے جلائے تو وہ غلام آزاد ہے، اور وہ اللہ اور اس کے رسول کا آزاد کردہ غلام ہے)۔

دوم: جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جو اپنے غلام کو مثلہ کردے وہ اس پر آزاد نہیں ہوگا (۳)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳۶۷/۴، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۳۳۳/۲، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۲۷/۱۱، نیل الأوطار للشوکانی ۹۵/۶-۹۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۲۔
(۲) حدیث: "من مثل بعبده أو حرقه بالنار......" کی روایت احمد (۲۲۵/۲) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲۳۹/۴) میں اس کا ذکر کیا ہے اور کہا: اس کی روایت احمد اور طبرانی نے کی ہے اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔
(۳) بدائع الصنائع ۱۰۰/۴، صحیح مسلم مع شرح نووی ۱۲۷/۱۱، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۳۳۳/۲، نیل الأوطار للشوکانی ۹۵/۶، ۹۶۔

پنجم-تبعیض یعنی غلام کے بعض حصہ کا آزاد کیا جانا:

۱۶ - اگر کوئی شخص اپنے مملوک غلام کے کسی جز کو آزاد کردے تو یہ آزادی اس کے پورے جسم میں مانی جائے گی اور وہ غلام اپنے آقا کی مرضی کے خلاف پورا کا پورا آزاد ہوجائے گا، کیونکہ آزادی میں ٹکڑا اور تقسیم نہیں ہے۔ یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ آزادی میں تجزی یعنی تقسیم ہے۔

اگر ایک غلام دو آدمیوں میں مشترک ہو اور ایک شریک اپنے حصہ کو آزاد کردے تو آزاد کرنے والے کے مال دار یا تنگ دست ہونے کے اعتبار سے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، اگر آزاد کرنے والا مالدار ہو تو مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ غلام تمام کا تمام آزاد ہوجائے گا اور اس پر ذمہ داری ہوگی کہ اپنے شریک کے حصہ کی قیمت چکائے، اور اگر وہ تنگدست ہو تو صرف اس کا حصہ آزاد ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ آزاد کرنے والا اگر مالدار ہو تو اس کے شریک کو اختیار ہوگا، چاہے تو اپنے حصہ کو بھی آزاد کردے، اور چاہے تو اپنے شریک کو اپنے حصہ کی قیمت کا ضامن بنائے، بشرطیکہ آزاد کرنا اس کی اجازت سے نہ ہو [۱]۔

اس مسئلہ میں مزید تفصیل ہے جس کو اس کی جگہ پر اصطلاح: ''تبعیض''، فقرہ/ ۴۰ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

ششم-ناجائز طریقہ پر آزاد کرنا:

۱۷ - اگر آقا اپنے غلام سے کہے: کہ تو اللہ کی رضا کے لئے نہیں بلکہ غیر رضا کے لئے آزاد ہے تو بالاتفاق آزادی متحقق ہوجائے گی، کیونکہ اس کا رکن پایا جارہا ہے، لیکن فقہاء اس بارے میں اختلاف رکھتے ہیں کہ اس آزاد کردہ شخص کا ولاء اور اس کی میراث آزاد کرنے والے کو ملے گی یا نہیں؟۔

چنانچہ حنفیہ وشافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ولاء، معتق کو ملے گا، اس لئے کہ ولاء آزاد کرنے کا ثمرہ ہے، لہذا جہاں عتق ہوگا وہاں ولاء بھی ہوگا، جیسا کہ جہاں سبب ہوتا ہے وہیں مسبب بھی ہوتا ہے [۱] اس لئے کہ حدیث شریف ہے: ''الولاء لمن أعتق'' [۲] (ولاء اس کے لئے ہے جو آزاد کرے)، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ آزاد کرنے والے کے لئے ولاء ثابت نہیں ہوگا [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ولاء''۔

عتق کو حالات پر معلق کرنا:

۱۸ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر آقا اپنے غلام یا اپنی باندی کی آزادی کو کسی وقت کی آمد یا کسی عمل پر معلق کردے، مثلاً یہ کہے: **''إن فعلت ذلک فعبدی حر''** (اگر میں ایسا کروں تو میرا غلام آزاد ہے) تو جب تک وہ وقت نہ آجائے یا وہ عمل نہ پایا جائے غلام آزاد نہیں ہوگا، یہی رائے اوزاعی، شافعی، احمد اور ابن المنذر کی ہے، اس لئے کہ حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اپنے غلام سے کہا: **أنت عتیق إلی رأس الحول** (تو سال کی آمد پر آزاد ہے) تو اگر

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۶۹، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۳۶-۳۳۸، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۱۰، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۰/ ۱۳۵-۱۳۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۵۹-۱۶۰، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۷۰، مغنی المحتاج ۴/ ۵۰۷، فتح الباری شرح البخاری ۱۲/ ۳۵، نیل الأوطار للشوکانی ۶/ ۷۹۔

(۲) حدیث: ''الولاء لمن أعتق'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۸۵) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۱۷، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۵۳، فتح الباری ۱۲/ ۳۲، نیل الأوطار للشوکانی ۶/ ۷۹۔

عتق کوسال کی آمد پر معلق کرنا درست نہ ہوتا تو وہ اس کو معلق نہ کرتے، کیونکہ یہ بے فائدہ تھا۔

اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ جب وہ فعل جس پر معلق کیا گیا ہے حاصل ہوجائے، یا وہ وقت جس کی طرف نسبت کی گئی ہے آجائے تو آزادی حاصل ہوجائے گی اور اگر بیع یا ہبہ کے ذریعہ اس کی ملکیت سے نکل جائے، تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ آزاد نہیں ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا طلاق إلا فیما تملک ولا عتق إلا فیما تملک ولا بیع إلا فیما تملک**"[1] (تم اسی عورت کو طلاق دے سکتے ہو جس کے تم مالک ہو، اور اسی کو آزاد کرسکتے ہو جو تمہاری ملکیت میں ہے، اور اسی کو فروخت کرسکتے ہو جس کے تم مالک ہو) اور اس لئے بھی کہ اس کی ملکیت نہیں ہے، لہذا اس کا آزاد کرنا واقع نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر پہلے سے اس کا مال نہیں ہوتا۔

نخعی اور ابن ابی لیلی کہتے ہیں کہ آزاد ہوجائے گا، بیع واجارہ توڑ دیا جائے گا[2]۔

مالکیہ کے نزدیک عتق کی تعلیق کے صیغے دوطرح کے ہوتے ہیں، صیغۂ بر اور صیغۂ حنث۔

صیغۂ بر کی صورت یہ ہے کہ آقا کہے: **إن دخلت الدار فعبدی فلان حر** (اگر میں گھر میں داخل ہوں گا تو میرا فلاں غلام آزاد ہے) یا **إن دخلت الدار فأمتی فلانة حرة** (اگر میں گھر میں داخل ہوں گا تو میری فلاں باندی آزاد ہے) صیغۂ حنث کی صورت یہ ہے کہ آقا کہے: **إن لم افعل کذا فعبدی حرا أو أمتی حرة** (اگر میں نے ایسا نہ کروں تو میرا فلاں غلام یا میری فلاں باندی آزاد ہے)۔

جب آقا آزادی کو صیغۂ بر پر معلق کرے تو محلوف علیہ کے پائے جانے تک اس کو جائز ہے کہ اس کی بیع کرے، یا اس سے وطی کرے، خواہ عتق میں وقت کی قید ہو یا نہ ہو، اگر آقا کا انتقال ہوجائے تو وہ غلام اور باندی ثلث مال وغیرہ سے نہیں نکالے جائیں گے، بلکہ مال میراث بن جائیں گے۔

لیکن اگر تعلیق صیغۂ حنث سے ہوئی ہو تو آقا کو بیع اور وطی کی اجازت نہیں ہوگی اور اگر بیع کرے گا تو فسخ کردی جائے گی، اور اگر فعل معلق علیہ سے پہلے آقا کا انتقال ہوجائے تو غلام ثلث مال سے آزاد ہوجائے گا، اور اگر صیغۂ حنث کسی وقت کے ساتھ مقید ہے مثلاً اس نے یہ کہا ہے: **إن لم أدخل الدار فی هذا الشهر فعبدی حر أو أمتی حرة** (اگر میں فلاں مکان میں اس مہینہ کے اندر نہیں داخل ہوا تو میرا غلام یا میری باندی آزاد ہے) تو آقا کو بیع سے روکا جائے گا وطی کرنے سے نہیں، اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیع، عتق کی ضد ہے اور اس کو منقطع کردیتی ہے، نہ کہ وطی[1]۔

اگر کسی غلام کی آزادی کو کسی وصف پر معلق کیا جائے اور پھر اس کی بیع کردی جائے، اس کے بعد وہ غلام دوبارہ آقا کی ملکیت میں لوٹ آئے اور وہ وصف پایا جائے تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ آزاد ہوجائے گا، اس لئے کہ تعلیق جس وقت ہوئی تھی وہ آقا کی ملکیت میں تھا اور اب جبکہ شرط پائی گئی ہے غلام آقا کی ملکیت میں ہے، لہذا آزاد ہوجائے گا۔

---

(۱) حدیث: "**لا طلاق إلا فیما تملک......**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۴۰، ۶۴۱) اور ترمذی (۳/ ۴۷۷) نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس باب میں یہ سب سے احسن روایت ہے۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۷/ ۸۰-۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۶۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۵۴، کشاف القناع ۴/ ۵۲۲، المغنی ابن قدامہ ۹/ ۳۷۵-۳۷۶۔

(۱) الدسوقی ۴/ ۳۶۴۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں غلام آزاد نہیں ہوگا، کیونکہ سابقہ تعلیق بیع کی وجہ سے ساقط ہوگئی [1]۔

عتق پر مرتب ہونے والے آثار:

اول-آزاد کرنے والے کا اپنے آزاد کردہ غلام کا وارث ہونا:

۱۹-فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ معتق یعنی آزاد کرنے والا مرد ہو یا عورت اپنے آزاد کردہ غلام یا باندی کے تمام یا باقی ماندہ مال کا وارث ہوگا، بشرطیکہ اس کا کوئی نسبی وارث موجود نہ ہو۔

اس آزاد کردہ غلام کو **مولی العتاقة**، **مولی النعمة** اور **عصبۂ سببی** کہتے ہیں اگر آقا اپنے غلام کو آزاد کردے تو آزاد کرنے والے نے ایسی خوبی حاصل کر لی جو اس کو اپنے آزاد کردہ غلام کی وراثت کا مستحق ٹھہراتی ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "**الولاء لحمة كلحمة النسب**" [2] (ولاء ایک قرابت ورشتہ ہے، نسب کے رشتہ کی طرح)۔

جس طرح اولاد اپنے باپ اور اس کے خاندان کی طرف منسوب ہوتی ہے، اسی طرح عتیق (آزاد کردہ غلام) اپنے آزاد کرنے والے اور اس کے خاندان کی طرف منسوب ہوتا ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ نسب میں وراثت جانبین کے لئے ہوتی ہے، جس طرح بیٹا باپ کا وارث ہوتا ہے اسی طرح باپ بیٹے کا وارث ہوتا ہے، لیکن آزاد کرنے کی صورت میں وراثت کا ثبوت صرف ایک جانب ہوتا ہے، یعنی آزاد کرنے والے کے لئے آزاد کردہ غلام اپنے آقا کا وارث نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس نے کوئی ایسا کام نہیں کیا ہے جس کے بدل کا مستحق ہو، آقا کا حکم اس کے برعکس ہے [1]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، وہ کہتی ہیں: میں نے بریرہ کو خریدا تو بریرہ کے آقا نے ولاء کی شرط اپنے لئے رکھی تو میں نے اس کا ذکر نبی ﷺ سے کیا تو آپ نے فرمایا: "**اعتقها فإن الولاء لمن أعطى الورق**" [2] (تم اس کو آزاد کرو، ولاء تو اسی کے لئے ہے جس نے رقم ادا کی ہے)۔

نیز نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**الولاء للأكبر [3] من الذكور ولا ترث النسآء من الولاء إلا ولاء من أعتقن أو أعتقه من أعتقن**" [4] (ولاء مردوں میں سب سے زیادہ قریب کے لئے ہے، عورتیں ولاء کی مستحق نہیں ہوتیں، سوائے اس کے جس کو انہوں نے خود آزاد کیا یا ان کے آزاد کردہ نے اس کو آزاد کیا۔

وجہ یہ ہے کہ یہاں وراثت بطور عصبہ ہے، اور عصبہ ہونا مردوں پر منحصر ہے، اس لئے کہ نصرت مردوں ہی کے ذریعہ ہوتی ہے، اور

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۷/۸۰-۸۴، نہایۃ المحتاج ۸/۳۵۴، کشاف القناع ۴/۵۲۲، المغنی لابن قدامہ ۹/۳۷۵-۳۷۶۔

(۲) حدیث: "الولاء لحمة كلحمة النسب" کی روایت الشافعی (بدائع المنن ۲/۳۲) اور انہی کے طریق سے حاکم (۴/۳۴۱) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/۳۶۸، روضۃ الطالبین ۶/۲۱، فتح الباری ۱۲/۳۲۔

(۲) حدیث: "اعتقيها فإن الولاء لمن أعطى الورق" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۴۵) اور مسلم (۲/۱۱۴۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) اکبر سے مراد: جو درجہ میں سب سے قریب ہو، عمر میں بڑا مراد نہیں ہے۔

(۴) حدیث: "الولاء للأكبر من الذكور ولاترث النساء من الولاء" کو الزیلعی نے نصب الرایہ (۴/۱۵۴) میں کہا ہے کہ حدیث غریب ہے اور بیہقی نے سنن کبری (۱۰/۳۰۶) میں حضرت علی، عبد اللہ اور زید بن ثابت سے روایت کی ہے کہ یہ حضرات ولاء عصبہ میں جو قریب ہوتا اس کو دیتے اور عورتوں کو ولاء نہیں دیتے تھے، سوائے اس کے کہ انہوں نے جس کو آزاد کیا یا جس کو ان کے آزاد کردہ نے آزاد کیا۔

نصرت ہی خلیفہ ہونے کا سبب ہے، عورتوں کے لئے صرف وہی ولاء ہے، جس کا وہ خود سبب بنے، یعنی جہاں انہوں نے براہ راست کسی کو آزاد کیا ہو، یا ان کے آزاد کردہ غلام و باندی نے کسی کو آزاد کیا ہو۔

جس صورت میں آزاد کردہ غلام کے عصبات نسبی یا اصحاب فروض موجود ہوں، اوران کے سہام وحصص پوری میراث کا احاطہ کرلیں تو آزاد کرنے والے کو کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ نسبی قرابت دار اولی ہیں۔

ورثہ کے درمیان عصبۂ سببی کا درجہ:

۲۰ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وراثت میں عصبۂ سببی کا درجہ عصبۂ نسبی کے بعد ہے، لیکن کتنے درجوں کے بعد ہے اس میں اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ، حنابلہ اور متاخرین شافعیہ و مالکیہ اور جمہور صحابہ وتابعین کا مذہب ہے کہ عصبۂ سببی کا درجہ وراثت میں عصبۂ نسبی کے فوراً بعد ہے، عصبۂ سببی اصحاب فروض اور عصبات نسبیہ سے اگرچہ مؤخر ہے، لیکن اصحاب فروض پر رد کرنے اور ذوی الارحام کو وارث بنانے پر مقدم ہے۔

چنانچہ اگر آزاد کردہ غلام کا انتقال ہو اور وہ اپنے بعد ایک بیٹی اور آقا کو چھوڑے تو اس کی بیٹی کو نصف اور باقی اس کے آقا کو ملے گا اور اگر ذی رحم محرم اور آقا کو چھوڑے تو مال اس کے آقا کو ملے گا ذی رحم محرم کو نہیں، اس لئے کہ عبداللہ بن شداد بنت حمزہ سے روایت کرتے ہیں، وہ کہتی ہیں: "**مات مولای وترک ابنة، فقسم رسول الله ﷺ ماله بینی وبین ابنته فجعل لی النصف ولها النصف**"[1] (میرا آزاد کردہ غلام فوت ہوا، اور اس نے ایک بیٹی چھوڑی تو رسول اللہ ﷺ نے اس کے مال کو میرے اور اس کی بیٹی کے درمیان تقسیم فرمادیا، چنانچہ میرے لئے بھی نصف رکھا اور اس کو بھی نصف عطا فرمایا۔

اور یونس روایت کرتے ہیں حسن سے کہ حسن نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: "**المیراث للعصبة فإن لم یکن عصبة فالولاء**"[1] (میراث عصبہ کے لئے ہے، اگر عصبہ نہ ہوں تو ولاء ہے)۔

بعض صحابۂ کرام جن میں ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ بھی ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ عصبۂ سببی اصحاب فرائض پر رد اور ذوی الارحام کو وارث بنانے کے بعد ہے، خواہ وہ وارث صاحب فرض ہو، یا عصبۂ نسبی، یا ذوی الارحام میں سے ہو، پس دوسرے کسی بھی وارث کی موجودگی میں عصبۂ سببی کو وراثت نہیں ملے گی[2]، اس کی دلیل ظاہر آیت ہے یعنی: "**وَاُولُوا الاَرحَامِ بَعضُهُم اَولٰی بِبَعضٍ**"[3] ((اور ان میں کے) قرابتدار ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ حقدار ہیں)۔

دوم - آزاد کردہ شخص کا مال:

۲۱ - جب آقا اپنے غلام کو آزاد کردے اور اس کے پاس مال ہو تو جمہور فقہاء حنفیہ اور شافعیہ اور ایک قول کے مطابق امام احمد کا مذہب یہ

---

(۱) حدیث عبداللہ بن شداد عن بنت حمزہ: قالت "مات مولای......" کی روایت

= ابن ماجہ (۲/ ۹۱۳) اور حاکم (۴/ ۶۶) نے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۳۱) میں کہا ہے کہ اس کو طبرانی نے متعدد سندوں سے روایت کی ہے، جن میں سے بعض راوی صحیح کے ہیں۔

(۱) حدیث حسن: "المیراث للعصبة فإن لم یکن عصبة فالولاء" کی روایت سعید بن منصور (۳/ ۷۵) نے مرسلاً کی ہے۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۶۷، أسباب النزول للسیوطی رص ۹۲۔

(۳) سورۂ أنفال/ ۷۵۔

ہے کہ اس کا مال آقا کا ہوگا، اس لئے کہ اثرم نے اپنی سند کے ساتھ حضرت ابن مسعود سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اپنے غلام عمیر سے کہا: اے عمیر بیشک میں نے تجھ کو یونہی آسانی کے ساتھ آزاد کر دیا ہے، یقیناً میں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: ''**أيما رجل أعتق غلاما و لم يسم ماله فالمال له فاخبرني ما مالک**''[1] (جو کسی غلام کو آزاد کرے اور اس کے مال کا تذکرہ نہ کرے تو مال آزاد کرنے والے کا ہوگا، تو تو مجھے بتا کہ تیرے پاس کیا مال ہے؟)۔

نیز اس لئے کہ غلام اور اس کا مال دونوں آقا کی ملک تھے، آقا نے ان میں سے ایک سے اپنی ملکیت زائل کی، لہذا دوسری چیز میں اس کی ملکیت باقی رہے گی، جیسا کہ اس صورت میں جب غلام کی بیع کی ہو[2]۔

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ غلام کا مال اس کے تابع ہوگا، یہ مسلک ابن عمرؓ اور عائشہؓ کا ہے نیز حسن، عطاء، شعبی، نخعی، مالک اور اہل مدینہ سے منقول ہے، ان حضرات کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو نافع نے ابن عمر سے نقل کیا ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**من أعتق عبدا وله مال فمال العبد له**''[3] (جو کسی غلام کو آزاد کرے اور اس کے پاس مال ہو تو غلام کا مال اسی غلام کا ہوگا)۔

(۱) حدیث: ''أيما رجل أعتق غلاما و لم يسم ماله......'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۴۵) نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے اور بوصیری نے الزوائد (۲/ ۶۸) میں کہا ہے کہ یہ ایسی سند ہے جس میں کلام ہے۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۳۲ طبع، بیروت، البدائع ۴/ ۱۶۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۶۹ طبع بیروت۔

(۳) حدیث: ''من أعتق عبدا وله مال فمال العبد له'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۷۰-۲۷۱) اور ابن ماجہ (۲/ ۸۴۵) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ آزادی کی صورت میں تو مال غلام کے تابع ہے، لیکن بیع کی صورت میں نہیں، جب تک کہ آقا اس کے مال کا استثناء نہ کرے، لہذا مال آقا کا ہوگا[1]۔

مُکاتب کا آزاد ہونا:

۲۲ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مکاتب اس وقت تک آزاد نہیں ہوسکتا جب تک بدل کتابت (جو اس کے ذمہ ہے) ادا نہ کر دے، کیونکہ وہ اس وقت تک غلام ہے جب تک اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی رہے، جمہور نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**المكاتب عبد مابقي عليه من مكاتبته درهم**''[2] (یعنی مکاتب غلام ہے جب تک کہ کتابت کا اس پر ایک درہم بھی باقی رہے)

نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: ''**أيما عبد كاتب على مأة أوقية فأداها إلا عشر أواق فهو عبد**''[3] (جو غلام سو اوقیہ پر کتابت کرے اور ان کو ادا کر دے سوائے دس اوقیہ کے تو وہ غلام ہی ہے) اس سے معلوم ہوا کہ جب پورا بدل کتابت ادا

(۱) الخرشی ۸/ ۱۳۱ طبع بیروت، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۷۹، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۷۴۔

(۲) حدیث: ''المكاتب عبد......'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۴۲) اور بیہقی (۱۰/ ۳۲۴) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، بعض صحابہ سے موقوفاً حضرت عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ مروی ہے جیسا کہ فتح الباری (۵/ ۱۹۵) میں ہے۔

(۳) حدیث: ''أيما عبد كاتب......'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۴۴) اور حاکم (۲/ ۲۱۸) نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ہوجائے گا تب غلام آزاد ہوگا ورنہ آزاد نہیں ہوگا[1]۔

ایک روایت امام احمد سے یہ ہے کہ مکاتب کی ملکیت میں جب اتنا مال آجائے جو اس کے بدل عتق کے بقدر ہو تو وہ آزاد ہوجائے گا اور اس کے ساتھ اس کی اولاد بھی آزاد ہوجائے گی، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "إذا كان لإحدا كن مكاتب، وكان عنده مايؤدى فلتحتجب منه"[2] (اگر تم میں سے کسی کے پاس کوئی مکاتب ہو اور اس کے پاس اتنا مال ہوجائے جو بدل کتابت کو چکادے تو تمہیں چاہئے کہ اس سے پردہ کرو)، یہاں رسول اللہ علیہ السلام نے محض بقدر کتابت مال کے مالک ہوجانے پر پردہ کا حکم فرمایا، نیز جب وہ پورے بدل کتابت کا مالک ہوجائے گا تو وہ اس کے مشابہ ہوگا جس نے اس کو ادا کردیا ہے۔

لہذا اس روایت کی بنیاد پر مکاتب جس وقت پورے بدل کتابت کا مالک ہوگا، آزاد ہوجائے گا اور اگر ادائیگی سے پہلے وہ مال ہلاک ہوجائے جو مکاتب کے قبضہ میں ہے تو مکاتب آزاد تو ہوجائے گا لیکن بدل کتابت اس کے ذمہ دین رہے گا[3]۔

مدبر کی آزادی:

۲۳ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مدبر غلام آقا کی وفات کے بعد اس کے ثلث مال سے آزاد ہوجائے گا، اس لئے کہ مدبر بنانا اپنے مرنے کے بعد تبرع کرنا ہے، لہذا وصیت کی طرح ثلث مال سے اس کی تنفیذ ہوگی، اور مدبر بنانا صحت کی حالت میں مطلق آزاد کرنے سے مختلف ہے، اس لئے کہ تدبیر سے آزاد کرنے کے علاوہ کسی کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔

اگر ثلث مال غلام مدبر کی قیمت کے لئے ناکافی ہو تو ثلث کے بقدر آزاد ہوگا اور بقیہ غلام رہے گا[1]۔

ام ولد کا آزاد ہونا:

۲۴ - فقہاء کا مذہب ہے کہ آقا کے لئے اپنی ام ولد میں ایسا تصرف کرنا درست نہیں ہے جو ملکیت کو منتقل کردے، چنانچہ نہ اس کی بیع جائز ہے، نہ اس کو وقف کرنا جائز ہے، نہ اس کو رہن رکھنا جائز ہے اور نہ ہی وہ میراث بنے گی، بلکہ آقا کے مرنے کے ساتھ ہی وہ جمیع مال سے آزاد ہوجائے گی اور اس سے ملکیت زائل ہوجائے گی۔

دیکھئے: اصطلاح "استیلاد"، فقرہ/ ۱۰۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۳۴-۱۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۹۹، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۲۳۶۔

(۲) حدیث: "إذا كان لإحداكن مكاتب، وكان عنده مايؤدى فلتحتجب منه" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۴۴) اور ترمذی (۳/ ۵۵۳) نے کی ہے اور بیہقی نے السنن الکبری (۱۰/ ۳۲۷) میں اشارہ کیا ہے کہ امام شافعی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۴۲۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۲۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۶، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۸۷، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۹۸۔

عَتہ

تعریف:

۱-''عتہ'' لغت میں جنون کے بغیر عقل کا کم ہونا ہے، المعتوہ وہ ہے جو بغیر جنون کے مدہوش ہو۔

عتہ اصطلاح میں: ایسی آفت اور ایسا نقص ہے جو انسان کی ذات سے پیدا ہوتا ہے اور عقل میں خلل کا باعث بنتا ہے، جس شخص میں یہ نقص ہوتا ہے وہ مخلوط العقل ہوتا ہے، اس کی کچھ باتیں عقلاء جیسی ہوتی ہیں اور کچھ دیوانوں جیسی [(۱)]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خبل:

۱-خبل بسکون باء: فساد اور جنون ہے، خبل افعال، اجسام اور عقول میں ہوتا ہے اور سب پر اثر انداز ہوتا ہے، خبل حیوانات کو بھی لاحق ہوتا ہے اور جنون اور مرض کی طرح ان کے اندر اضطراب پیدا کر دیتا ہے۔

خبل بفتح باء جن ہے، اور خابل شیطان ہے، اور خبال فساد ہے، قرآن کریم میں خبال اسی معنی میں ہے: ''مَازَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا'' [(۲)] (تو تمہارے درمیان فساد ہی بڑھاتے) اور حدیث شریف میں ہے:

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۴۷۔

''بین یدی الساعة خبل'' [(۱)] (قیامت سے پہلے خبل، یعنی فتنہ و فساد اور قتل و غارت گری ہوگا)۔

خبل اور عتہ ایک چیز میں مشترک ہیں، اور وہ یہ ہے کہ دونوں میں نقصان عقل پایا جاتا ہے [(۲)]۔

ب- حمق:

۳-حمق: فساد عقل ہے، یا حمق یہ ہے کہ کسی شئ کو ایسی جگہ پر رکھ دیا جائے جو اس شئ کی جگہ نہ ہو اور یہ جانتے ہوئے رکھا جائے کہ اس جگہ پر رکھنا قبیح ہے [(۳)]۔

حمق اور عتہ میں بھی قدر مشترک فساد عقل اور سوء تدبیر ہے۔

ج-اغماء:

۴-اغماء: ''أغمي على الرجل'' بصیغۂ مجہول کا مصدر ہے، اغماء ایسا مرض ہے جو قوتوں اور طاقتوں کو زائل کر دیتا ہے اور عقل پر پردہ ڈال دیتا ہے، ایک قول ہے: اغماء ایسا فتور اور ایسی سستی ہے جو انسان کو کسی نشہ آور چیز کے استعمال کے بغیر عارض ہوتی ہے اور قوی کو زائل کر دیتی ہے۔

اس کی اصطلاحی تعریف لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

عتہ اور اغماء کے درمیان فرق یہ ہے کہ اغماء وقتی ہوتا ہے اور عتہ عموماً دائمی ہوتا ہے، نیز اغماء کا اثر تمام قوتوں پر پڑتا ہے اور عتہ صرف

(۱) حدیث: ''بین یدی الساعة خبل'' کو ابن الأثیر نے النہایۃ (۸/۲) میں ذکر کیا ہے لیکن دیگر دستیاب جدید مآخذ حدیث میں یہ حدیث ہمیں نہیں ملی۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للأصفہانی۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

ذہنی قوتوں کو کمزور کردیتا ہے [۱] ۔

اجمالی حکم:

۵- جمہور فقہاء کا نظریہ یہ ہے کہ عتہ کی وجہ سے مکلّف بننے کی صلاحیت ختم ہوجاتی ہے اور عتہ بھی ایک قسم کا جنون ہے ،لہذا معتوہ پر وہی احکام منطبق ہوں گے جو مجنون پر منطبق ہوتے ہیں، خواہ ان کا تعلق عبادات سے ہو یا مال سے ہو یا مال سے متعلق معاملات سے، یا دوسرے عقود سے ہو جیسے عقد نکاح، طلاق وغیرہ دوسرے تصرفات، ان کی دلیل یہ حدیث ہے "**رفع القلم عن ثلاثه، عن النائم حتی یستیقظ، وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یعقل**" (قلم تین آدمیوں سے اٹھالیا گیا ہے، سونے والے سے یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، بچہ سے یہاں تک کہ بالغ ہوجائے اور مجنون سے یہاں تک کے اس کو عقل آ جائے) اور ایک روایت میں ہے: "**عن الصبی حتی یبلغ، وعن النائم حتی یستیقظ، وعن المجنون حتی یبرأ**" (اور بچہ سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہوجائے ،سونے والے سے یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، اور مجنون سے یہاں تک کہ وہ شفایاب ہوجائے) اور ایک روایت میں ہے: "**وعن المعتوہ حتی یعقل**" [۲] (اور معتوہ سے یہاں تک کہ عاقل ہوجائے)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "عمی"، المغرب فی ترتیب المعرب مادہ: "اغماء"، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۶۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۶۰) اور حاکم (۲/ ۵۹) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
لیکن حدیث کے اس ٹکڑے "و عن المعتوہ حتی یعقل" کی روایت امام احمد (۶/ ۱۰۱-۱۰۰) نے کی ہے۔

اس مسئلہ میں حنفیہ میں سے دبوسی نے اختلاف کیا ہے، وہ کہتے ہیں: معتوہ پر احتیاطاً عبادات واجب ہیں، ابن عابدین نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے کہ: اہل اصول نے صراحت کی ہے کہ تصرفات میں اور مکلّف ہونے اور نہ ہونے میں معتوہ کا حکم باشعور عاقل بچہ کی طرح ہے، اور زیلعی نے بھی اسی طرح کی بات لکھی ہے، لیکن اس کی نسبت اہل اصول کی طرف نہیں کی ہے [۱] ۔

دیکھئے اصطلاح: "أہلیۃ"، "حجر" اور "جنون"۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ مادہ: ۹۴۵-۹۵۷-۹۶۰-۹۷۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۶۵، الفتاوی البزازیہ ۴/ ۱۲۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۶-۴۲۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۷۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۰۰، تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۱۔

عتیرۃ

تعریف:

۱- عتیرہ کے لغت میں متعدد معانی ہیں، ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

الف- جانور کا پہلا بچہ، اہل جاہلیت اس کو اپنے بتوں کے لئے ذبح کرتے تھے۔

ب- وہ جانور جو رجب میں ذبح کیا جاتا تھا، اہل جاہلیت اس کو اپنے معبودوں کے یہاں ذریعۂ تقرب سمجھتے تھے، اور شروع میں مسلمان بھی اللہ تعالی کے نام ذبح کرتے تھے، پھر منسوخ ہوگیا۔

ازہری کہتے ہیں: عتیرہ اس ذبیحہ کو کہتے ہیں جو ماہ رجب میں ذبح کیا جاتا تھا، جاہلیت کے زمانہ میں عرب نذر مانتے تھے کہ اگر ان کا فلاں کام ہوجائے گا تو ماہ رجب میں اتنی بکریاں یا اپنے دنبے ذبح کریں گے کبھی ایسا ہوتا تھا کہ کامیابی ملنے پر نذر کرنے والا تنگ دلی اور بخل کا شکار ہوجاتا تھا، چنانچہ بکرے اور دنبے کے بجائے جنگلی جانور یعنی ہرن وغیرہ ذبح کردیتا تھا، پس عتیرہ اسی جنگلی جانور کو کہتے ہیں جو نذر پوری کرنے کے لئے رجب میں ذبح کیا جائے، اس کی جمع عتائر ہے [۱]۔

حدیث شریف میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "لا فرع و لاعتیرۃ" [۱] (اسلام میں نہ کوئی فرع ہے، نہ کوئی عتیرہ ہے) اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

مالکیہ میں سے ابن یونس نے عتیرہ کی سب سے الگ ایک خاص تفسیر کی ہے وہ کہتے ہیں: عتیرہ وہ کھانا ہے جو میت کے گھر والوں کے لئے بھیجا جاتا ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ اہل بیت میں جو نوحہ کرنے والیاں ہیں اس کے لئے کھانا بھیجنے کو میں پسند نہیں کرتا، اور ان کے علاوہ دوسرے فقہاء مالکیہ نے اس کو مستبعد قرار دیا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-فرع:

۲- لغت میں فرع کا ایک معنی اونٹنی اور بکری کا پہلا بچہ ہے، اہل جاہلیت بتوں کے لئے اس کو ذبح کرتے تھے اور اس کو برکت کا ذریعہ سمجھتے تھے، جب فرع کو ذبح کریں تو کہا جاتا ہے افرع القوم۔

یا فرع وہ اونٹ ہے جو زمانہ جاہلیت میں ذبح کیا جاتا تھا، جاہلیت میں دستور تھا کہ اگر کسی کے سو اونٹ پورے ہوجاتے تھے تو وہ ان میں سے ہر سال ایک اونٹ کو ذبح کرکے لوگوں کو کھلا دیتا تھا اور اس میں سے خود نہیں کھاتا تھا اور نہ اس کے اہل وعیال کھاتے تھے۔

ایک قول ہے کہ فرع وہ کھانا ہے جو اونٹنی کے بچہ دینے کے وقت پکایا جاتا تھا، جیسا کہ عورتوں کے ولادت کے وقت جو کھانا پکایا جاتا ہے اس کو خُرس کہتے ہیں [۳]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب۔

(۱) حدیث: "لا فرع و لاعتیرۃ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۹۶) اور مسلم (۳/ ۱۵۶۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) البدائع ۵/ ۶۹، المواق والحطاب ۳/ ۲۴۸، المجموع ۸/ ۴۴۳-۴۴۶ طبع السلفیہ، المغنی ۸/ ۶۵۰۔

(۳) لسان العرب والمصباح المنیر، المغرب۔

فقہاء نے اس کی تفسیر پہلے معنی سے کی ہے، یعنی اونٹنی یا بکری کا پہلا بچہ جو بتوں کے لئے ذبح کرتے تھے [۱]۔

فرع اور عتیرہ کے درمیان قدر مشترک یہ ہے کہ دور جاہلیت کے یہ دونوں ذبیحے ہیں جو بتوں کا تقرب کا حاصل کرنے یا کسی دوسرے سبب سے ذبح کئے جاتے تھے۔

البتہ عتیرہ کا ماہ رجب میں ہونا مشہور ہے۔

ب- اضحیہ:

۳- اضحیہ لغت میں وہ بکری ہے جو چاشت کے وقت ذبح کی جائے، یا اضحیہ وہ بکری ہے جو قربانی کے دن ذبح کی جائے۔

شریعت میں اضحیہ وہ جانور ہے جس کو ایام نحر میں اللہ تعالی کے تقرب کے لئے مخصوص شرائط کے ساتھ ذبح کیا جائے [۲]۔

ابتداء اسلام میں مسلمان عتیرہ کو اللہ تعالی کے تقرب کے لئے ذبح کرتے تھے، اس حیثیت سے عتیرہ اور اضحیہ میں یہ قدر مشترک ہے کہ دونوں اللہ کے لئے ذبح کئے جاتے تھے۔

ج- عقیقہ:

۴- عقیقہ وہ جانور ہے جو اللہ تعالی کا شکر ادا کرنے کے لئے کسی بچہ کی ولادت کے موقع پر ذبح کیا جائے، خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی [۳]۔

اجمالی حکم:

۵- جب اسلام کا ظہور ہوا تو عرب کا حال یہ تھا کہ وہ ماہ رجب میں

(۱) الحطاب ۳/ ۲۴۸، المغنی ۸/ ۶۵۰، أسنی المطالب ۱/ ۵۵۰۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، ابن عابدین ۵/ ۱۱۔

(۳) الحطاب، المواق ۳/ ۲۵۵۔

ایک جانور ذبح کرتے تھے جس کو عتیرہ یا رجبیہ کہتے تھے، ابتداء اسلام میں مسلمان بھی یہ عمل اللہ کے لئے کرتے تھے [۱]۔

کیونکہ نبی علیہ السلام کا ارشاد: **"علی کل أهل بيت أضحية و عتيرة"** [۲] (ہر گھر والوں پر قربانی اور عتیرہ واجب ہے)۔

لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہوا یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ جمہور حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عتیرہ منسوخ ہوگیا [۳]۔

ان کی دلیل نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"لا فرع ولا عتيرة"** [۴] اور وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: **"نسخ صوم رمضان كل صوم كان قبله ونسخت الأضحية كل ذبح كان قبلها، ونسخ غسل الجنابة كل غسل كان قبله"** (یعنی رمضان کے روزہ نے ان تمام روزوں کو منسوخ کردیا جو اس سے پہلے تھے، اور قربانی نے ہر طرح کے ذبیحہ کو منسوخ کردیا جو اس سے پہلے تھا، اور غسل جنابت نے ہر غسل کو جو اس سے پہلے رائج تھا منسوخ کردیا)، ظاہر ہے کہ حضرت عائشہؓ نے یہ بات رسول اللہ علیہ السلام سے سن کر ہی کہی ہے، اس لئے کہ حکم کی منسوخی کا اعلان اجتہاد اور رائے سے نہیں کیا جاسکتا [۵]۔

حدیث **"لافرع ولا عتيره"** میں جو فرع اور عتیرہ سے ممانعت وارد ہے اس سے کیا مراد ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنابلہ

(۱) المغنی ۸/ ۶۵۰، الحطاب ۳/ ۲۴۸، المجموع شرح المہذب ۸/ ۴۴۶ طبع السلفیہ۔

(۲) حدیث: "علی أهل كل بيت أضحية و عتيرة" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۲۶) نے حضرت مخنف بن سلیم سے کی ہے، خطابی نے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ منذری کی مختصر السنن (۴/ ۹۳) میں ہے۔

(۳) المجموع شرح المہذب ۸/ ۴۴۶ طبع السلفیہ۔

(۴) حدیث: "لافرع ولاعتيرة" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ پر گذر چکی۔

(۵) البدائع ۵/ ۶۹۔

اور بعض مالکیہ جن میں وکیع بن عویس اور ابن کج اور دارمی وغیرہ بھی ہیں، کہتے ہیں کہ ممانعت کا مقصد فرع اور عتیرہ کے سنت ہونے کی نفی کرنا ہے، یہ مقصد نہیں ہے کہ یہ ذبیحے حرام یا مکروہ ہیں، لہذا اگر کوئی شخص رجب میں کوئی جانور ذبح کرے، یا اپنی کسی ضرورت سے خیرات کرنے کے لئے یا ضیافت کے لئے اونٹنی کا بچہ ذبح کرے تو یہ مکروہ نہیں ہوگا۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ ابن سیرین کے سوا ملک کے علماء کا یہی قول ہے، بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ حدیث کا مقصد وجوب کو منسوخ کرنا ہے لیکن اباحت پر سب کا اتفاق ہے [1]۔

اباحت کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت حارث بن عمرو تمیمی نے کی ہے، انہوں نے حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ سے ملاقات کی تو انہوں نے دیکھا کہ ایک آدمی رسول اللہ ﷺ سے دریافت کررہا ہے کہ اے اللہ کے رسول! العتائر والفرائع؟ یعنی عتیرہ اور فرع کا کیا حکم ہے؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا: "**من شاء عتر ومن شاء لم یعتر و من شاء فرع و من شاء لم یفرع**" [2] (یعنی جس کا جی چاہے عتیرہ کرے اور جس کا جی چاہے نہ کرے اور جس کا جی چاہے فرع کرے اور جس کا جی چاہے فرع نہ کرے)۔

نیز لقیط بن عامرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے نبی ﷺ سے سوال کیا کہ: "**إنا کنا نذبح فی رجب ذبائح فنأکل منها ونطعم منها من جاء نا**" (ہم رجب میں جانور ذبح کرتے تھے اور ان کا گوشت کھاتے تھے اور ہمارے پاس جو آتا تھا اس کو کھلاتے تھے تو یہ کیسا ہے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا بأس بذالک**" اس میں کوئی حرج نہیں ہے تو وکیع نے کہا: "**لا أترکها أبدا**" [1] (اب میں اسے کبھی نہیں چھوڑوں گا)۔

جو حضرات نسخ کے قائل ہیں ان میں حنفیہ بھی ہیں، لیکن انہوں نے اس کی وضاحت نہیں کی کہ عتیرہ کا حکم کیا ہے؟ آیا وہ حرام ہے، یا مکروہ ہے، یا مباح ہے؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ عتیرہ منسوخ نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہم عتیرہ کو مستحب سمجھتے ہیں، یہی قول ابن سیرین کا ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں: اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت نبیشہ سے کی ہے، اور حاکم نے اور ابن المنذر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کو پکار کر پوچھا: **إنا کنا نعتر عتیرۃ فی الجاهلیة فی رجب فما تأمرنا؟ قال: اذبحوا للّٰہ فی أی شهر کان......** "(بے شک ہم لوگ جاہلیت کے زمانے میں ماہ رجب کے اندر عتیرہ کرتے تھے تو آپ ہم کو کیا حکم فرماتے ہیں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ کے لئے ذبح کرو چاہے جس مہینہ میں ذبح کرو)۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے عتیرہ کو جڑ سے باطل نہیں کیا، بلکہ جس چیز کو باطل کیا وہ یہ ہے کہ ذبح کو ماہ رجب کے ساتھ خاص کیا جائے۔

---

(۱) المغنی ۸/ ۶۵۰، الحطاب ۳/ ۲۴۸۔

(۲) حدیث الحارث بن عمروؓ: "**أنه لقی رسول اللّٰہ ﷺ فی حجة الوداع**" کی روایت نسائی (۷/ ۱۶۸-۱۶۹) نے کی ہے، اس کی سند میں ضعف ہے لیکن اس کا شاہد موجود ہے اور وہ ہے حدیث عبداللہ بن عمرو بن عاص جس کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۶۳) اور حاکم (۴/ ۲۳۶) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث لقیط بن عامرؓ: "**أنه سأل النبی ﷺ فقال: إنا کنا نذبح فی رجب ذبائح......**" کی روایت احمد (۴/ ۱۲-۱۳) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں وکیع بن عدی نامی مجہول راوی ہیں۔

نووی کہتے ہیں: وہ صحیح مسلک جس کی امام شافعی نے صراحت کی ہے اور جس کا احادیث تقاضا کرتی ہیں یہ ہے کہ یہ دونوں چیزیں یعنی فرع اور عتیرہ مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہیں [۱]۔

(۱) المجموع ۸/ ۴۴۳-۴۴۴-۴۴۵-۴۴۶، فتح الباری ۹/ ۵۹۷۔

عجب

تعریف:

۱- لغت میں عجب (عین کے پیش کے ساتھ) کا ایک معنی زھو (یعنی کبر وخود پسندی) ہے [۱]۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔ راغب اصفہانی کہتے ہیں: انسان کا اپنے کو کسی ایسے مقام کا مستحق سمجھنا کہ حقیقت میں وہ اس کا مستحق نہ ہو، عجب ہے [۲]۔

امام غزالی فرماتے ہیں: عجب: نعمت کو بڑا سمجھنا اور اس پر اعتماد اور بھروسہ کرنا اور اس کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کرنے کو فراموش کر بیٹھنا ہے [۳]۔

ابن عبد السلام فرماتے ہیں: عجب اپنی ذات کے بارے میں خوش ہونا، اس کی طرف عمل کی نسبت کرنا، عمل پر اپنے کو قابل تعریف سمجھنا اور اس بات کو فراموش کر دینا کہ منعم حقیقی اللہ تعالی ہے، اور اسی نے اس کی توفیق دے کر احسان کیا ہے، اگر کوئی شخص اس لئے خوش ہو کہ یہ اللہ تعالی کی طرف سے ایک احسان ہے، اور اس کو اس لئے بڑا سمجھے کہ اس کو اس پر اللہ تعالی کی طرف سے ثواب کی امید ہو اور اپنی طرف

(۱) لسان العرب۔

(۲) الذریعۃ إلی مکارم الشریعۃ للراغب الأصفہانی ر ص ۳۰۶ شائع کردہ دار الصحوۃ، القاہرہ۔

(۳) احیاء علوم الدین ۳/ ۳۶۰ طبع الحلبی ۱۹۳۹ء۔

اس کی نسبت نہ کرے اور اس پر اپنے کو تعریف کا مستحق نہ سمجھے تو ایسا شخص خود پسند نہیں ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کبر:

۲-انسان کا اپنے بارے میں یہ خیال کرنا کہ وہ دوسرے سے بڑا ہے ''کبر'' ہے اور اس کو ظاہر کرنا ''تکبر'' ہے اور اسم صفت ''متکبر'' ہے، اس کا مستحق صرف ذات باری تعالی ہے، اگر مخلوقات میں سے کوئی اس کا دعوی کرے تو وہ اپنے دعوی میں جھوٹا ہے۔ اسی لئے یہ اللہ تعالی کی ذات کے حق میں قابل تعریف اور انسان کے حق میں قابل مذمت ہے، مخلوق کی شرافت تو بس عبودیت کے اظہار ہی میں ہے[2]۔

کبر اور عجب میں تعلق یہ ہے کہ کبر اعجاب کا نتیجہ ہے[3]۔

ب-اِدلال:

۳-''إدلال'' باب افعال کا مصدر ہے، اور اسم صفت ''ادل'' ہے، یعنی اپنی داد و دہش پر احسان جتانے والا، ''اِدلال'' عجب کے بعد ہوتا ہے۔ اس لئے ہر ادلال کرنے والا عجب کرنے والا ہوتا ہے۔ مگر ہر عجب کرنے والا ادلال کرنے والا نہیں ہوتا ہے[4]۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ: عجب علم یا عمل کے وصف میں کمال سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ یہ بھی ہو جائے کہ وہ اپنے کو اللہ تعالی

(۱) بدائع السلک فی طبائع الملک لأبی عبد اللہ محمد بن الازرق الاندلسی ۱/ ۴۹۵، ۴۹۶۔

(۲) الذریعۃ إلی مکارم الشریعۃ رص ۲۹۹، ۳۰۰۔

(۳) الذریعۃ إلی مکام الشریعۃ رص ۳۰۰۔

(۴) احیاء علوم الدین ۳/ ۳۶۰۔

کے نزدیک کسی چیز کا حقدار سمجھنے لگے تو اس کو ادلال کہا جائے گا، چنانچہ عجب اس نعمت کو بڑا سمجھنے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے جو عجب کا سبب ہے، اور ادلال جزا کی امید کا سبب ہوتا ہے، مثلاً اس کو اپنی دعا کے قبول کئے جانے کی امید ہو، اس کے رد کئے جانے کا انکار کرے[1]۔

شرعی حکم:

۴-عجب کی مذمت کتاب اللہ اور رسول اللہ علیہ السلام کی احادیث میں بھی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا''[2] (اور حنین کے دن بھی جبکہ تم کو اپنی کثرت پر غرہ ہو گیا تھا پھر وہ تمہارے کچھ کام نہ آئے) یہ مذمت کے مقام میں ذکر کیا گیا ہے۔

نیز رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: **''ثلاث مهلكات: شح مطاع، وهوى متبع، و إعجاب المرء بنفسه''**[3] (تین چیزیں ہلاک کرنے والی ہیں، بخل جس کی اطاعت کی جائے، خواہش نفس جس کی اتباع کی جائے اور انسان کی خود پسندی)، نیز رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: **''لو لم تكونوا تذنبون لخشيت عليكم ما هو أكبر من ذلك: العجب العجب''**[4] (اگر تم

(۱) مختصر منہاج القاصدین رص ۲۴۴ اور احیاء علوم الدین ۳/ ۳۶۰۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۵۔

(۳) حدیث: ''ثلاث مهلكات: شح مطاع ......'' کی روایت بزار نے کی ہے، جیسا کہ کشف الأستار للہیثمی (۱/ ۶۰) میں ہے، المنذری نے اس کا ذکر الترغیب والترہیب (۱/ ۲۸۶) میں کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی روایت البزار اور البیہقی وغیرہ نے کی ہے، اور یہ صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے، اور اس کی سندیں (اگرچہ ان میں سے کوئی، اعتراض سے خالی نہیں لیکن) مجموعی اعتبار سے حسن ہیں۔

(۴) حدیث: ''لو لم تكونوا تذنبون لخشيت عليكم ماهو أكبر من ذالك......'' کی روایت جیسا کہ کشف الاستار (۴/ ۲۴۴) میں ہے، بزار

گناہ کا ارتکاب نہیں کروگے تو مجھے تمارے بارے میں اس سے بڑے گناہ کا اندیشہ ہوگا، اور وہ عجب ہے عجب یعنی خود پسندی ہے) تو حضور ﷺ نے عجب کو سب سے بڑا گناہ قرار دیا ہے۔

ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: ہلاکت دو چیزوں میں ہے عجب اور ناامیدی، اور ان دونوں کو اس لئے جمع کیا کہ سعادت و نیک بختی طلب کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی، اور ناامید شخص طلب نہیں کرتا ہے، اور عجب میں مبتلا شخص سمجھتا ہے کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہے، اس لئے وہ کوشش نہیں کرتا ہے[1]۔

حضرت علی بن ابی طالب نے کہا ہے کہ ''اعجاب'' صواب (درستگی) کی ضد اور دلوں کی آفت ہے[2]۔

شیرری نے کہا ہے: عجب ایسی خراب صفت ہے جو فضائل کو ختم کر دیتی ہے، رذائل کو جنم دیتی ہے، بغض کا سبب ہے، خوبیوں کو چھپاتی اور برائیوں کو مشہور کرتی ہے اور ہلاکت و بربادی تک پہنچا دیتی ہے[3]۔

عجب کی اقسام:

۵- جن چیزوں سے عجب پیدا ہوتا ہے۔ ان کی آٹھ قسمیں ہیں۔

اول: اپنے جسم کو اچھا سمجھنا، چنانچہ انسان اپنے حسن و جمال کو دیکھتا ہے، اور بھول جاتا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت ہے جو ہر حال میں ختم ہوجانے والی ہے[1]۔

یہ عجب اس طرح ختم ہوسکتا ہے کہ انسان اپنی تخلیق کی ابتداء اور اپنے انجام پر نظر رکھے۔

دوم: طاقت وقوت، چنانچہ اپنی طاقت وقوت کو بڑا سمجھتا ہے، اور اس کا شکر ادا کرنا یاد نہیں رہتا، اور اس کے خالق پر اعتماد و بھروسہ نہیں رہتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس قوم کی بات نقل کی ہے جنہوں نے اس کی بتائی ہوئی باتوں کے جواب میں کہا تھا: ''مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً''[2] (ہم سے زیادہ طاقت ور کون ہے)۔

یہ عجب اس طرح دور کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس بات کا اعتراف کرے کہ اس کا شکر واجب ہے، اور یہ طاقت وقوت ایک دن ختم ہوجائے گی اور وہ اس دن سب سے کمزور بندہ ہوگا[3]۔

سوم: عقل، یعنی اپنی عقل کو اچھا سمجھنا اور اس کی وجہ سے خود رائی اختیار کرنا، اس میں عجب سے اس طرح بچا جاسکتا ہے کہ اس پر بار بار اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا جائے، نیز یہ سمجھے کہ جس طرح دوسرے کو عقل نہیں ملی ہے، اسی طرح اس سے بھی زائل ہوسکتی ہے اور یہ خیال کرے کہ اس کی وجہ سے اس کو اگرچہ بہت وسیع علم حاصل ہوا ہے مگر پھر بھی جو کچھ ملا ہے وہ بہت تھوڑا ہے[4]۔

چہارم: شریف نسب، چنانچہ اس پر فخر کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کی وجہ سے اس کو بہت سے لوگوں پر فضیلت حاصل ہے۔

یہ عجب اس طرح دور کیا جاسکتا ہے کہ یہ یقین رکھے کہ اس سے نہ

نے حضرت انس سے کی ہے، اور وہ اپنے طرق سے صحیح ہے، جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۵/۳۳۱) میں ہے۔

(۱) احیاء علوم الدین ۳/۳۵۸، ۳۵۹، مختصر منہاج القاصدین رص ۲۴۳، الذریعۃ إلی مکارم الشریعۃ للراغب الأصفہانی رص ۳۰۶۔

(۲) المنہج المسلوک فی سیاسۃ الملوک رص ۴۱۴، أدب الدنیا والدین ر ۲۳۲ طبع الحلبی۔

(۳) المنہج المسلوک فی سیاسۃ الملوک رص ۴۱۳۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۳/۳۶۳، بدائع السلک فی طبائع الملک ۱/۴۹۶۔

(۲) سورۂ فصلت/۱۵۔

(۳) بدائع السلک فی الطبائع الملک ۱/۴۹۶، إحیاء علوم الدین ۳/۳۶۳-۳۶۴۔

(۴) احیاء علوم الدین ۳/۳۶۴ بدائع السلک فی طبائع الملک ۱/۴۹۶۔

تو کوئی ثواب ہی حاصل ہوتا ہے اور نہ اس سے کوئی عذاب دور ہوسکتا ہے۔ نیز اللہ تعالی کے نزدیک سب سے معزز وہ شخص ہے جو سب سے زیادہ متقی و پرہیز گار ہو، نیز یقین کرے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اپنی بیٹی فاطمہ اور اپنی پھوپھی صفیہ سے فرمایا: "لاأغنی عنک من اللّٰہ شیئا"[۱] (میں تم کو اللہ تعالی سے بالکل نہیں بچا سکتا)۔

عجب کی ایک صورت عام طور پر نسب پر تکبر کرنا بھی ہے، لہذا جس شخص کو نسب کی وجہ سے عجب پیدا ہو اس کو سوچنا چاہئے کہ یہ اعزاز دوسرے کے کمال کی وجہ سے ہے، پھر غور کرے کہ اس کے موجودہ آباءواجداد منی کے ناپاک گندہ قطرہ ہیں اور گزشتہ آباءواجداد مٹی بن چکے ہیں[۲]۔

پنجم: ظالم بادشاہوں اور ان کے بدکار معاونین کی طرف اپنی نسبت کر کے ان کی وجہ سے اپنے کو شریف سمجھنا[۳]۔

امام غزالی نے لکھا ہے کہ یہ پرلے درجہ کی جہالت ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ ان کی رسوائیوں پر غور کرے اور سوچے کہ وہ اللہ تعالی کے نزدیک انتہائی مبغوض و ناپسندیدہ ہیں[۴]۔

ششم: اولاد، رشتہ داروں اور متبعین کی کثرت، چنانچہ آدمی ان پر تو بھروسہ کرتا ہے، اور اللہ رب العالمین پر بھروسہ کو فراموش کر بیٹھتا ہے۔

اس عجب کو اس طرح دور کیا جاسکتا ہے کہ یہ یقین کرے کہ درحقیقت مدد و نصرت اللہ تعالی کی طرف سے ہوتی ہے، اور یہ سمجھے کہ موت کے وقت ان کی کثرت کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکے گی[۱]۔

ہفتم: مال، اس کو قابل توجہ سمجھنا اور اس پر بھروسہ کرنا، جیسا کہ دو باغوں والوں کے بارے میں خبر دیتے ہوئے اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: "أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالاً وَ أَعَزُّ نَفَرًا"[۲] (میرے پاس تم سے زیادہ مال اور عزت دار لوگ ہیں)، ایک روایت میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ایک مالدار آدمی کو دیکھا جس کے بغل میں ایک فقیر آدمی آکر بیٹھ گیا، تو وہ گویا اپنے کپڑوں کو سمیٹ رہا ہے تو اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أخشیت یافلان أن یعد و غناک علیه و أن یعدو إلیک فقره"[۳] (کیا تم کو اے فلاں! اس کا ڈر نہیں ہے کہ تمہاری مالداری اس کو مل جائے اور اس کی غریبی تم پر لوٹ آئے) اس کا یہ عمل اپنی مالداری پر عجب کی وجہ سے ہوا تھا۔

یہ عجب اس طرح دور کیا جاسکتا ہے کہ وہ غور کرے کہ مال ایک طرح کا فتنہ ہے اور اس کی وجہ سے بہت سی آفات کا اندیشہ ہے[۴]۔

ہشتم: غلط رائے، اور اس کو ایک نعمت سمجھنا حالانکہ وہ درحقیقت ایک مصیبت ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَءَ اهُ حَسَنًا"[۵] (تو کیا وہ جسے اس کا عمل خوشنما بنا کر رکھا گیا اور وہ اسے اچھا سمجھنے لگا)۔

اس عجب کا علاج دوسرے اسباب عجب کے مقابلہ میں زیادہ سخت و دشوار ہے۔ کیونکہ غلط رائے والا، خود اپنی غلطی سے واقف نہیں ہے۔

---

(۱) حدیث: "لا اغنی عنک من اللّٰہ شیئا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/۵۰۱) نے ابن عباس سے کی ہے۔
(۲) بدائع السلک ۱/۴۹۶، إحیاء علوم الدین ۳/۳۶۴، مختصر منہاج القاصدین رص ۲۴۲-۲۴۵۔
(۳) بدائع السلک ۱/۴۹۶۔
(۴) إحیاء علوم الدین ۳/۳۶۶۔

(۱) بدائع السلک ۱/۴۹۶، إحیاء علوم الدین ۳/۳۶۶۔
(۲) سورۂ الکہف ر ۳۴۔
(۳) حدیث: "أن رسول اللّٰہ ﷺ رأی رجلا غنیا......" کی روایت احمد نے کتاب الزہد (رص ۳۸) میں کی ہے، اور اس کی اسناد میں ارسال ہے۔
(۴) بدائع السلک ۱/۴۹۷، احیاء علوم الدین ۳/۳۶۶۔
(۵) سورۂ فاطر ر ۸۔

فی الجملہ اس کے علاج کی صورت یہ ہے کہ وہ اپنی رائے کو ہمیشہ نا قابل بھروسہ سمجھے اور اس سے دھوکہ نہ کھائے جب تک کہ اس کی تائید کتاب وسنت کی قطعی دلیل یا کسی صحیح عقلی دلیل سے نہ ہوجائے [۱]۔

عجب کے اسباب:

۶- عجب کا ایک بڑا قوی سبب تقرب حاصل کرنے والوں کی کثرت تعریف اوران چاپلوسوں کا حد سے زیادہ تعریف کرنا ہے، جنہوں نے نفاق کو اپنی عادت اور کمائی کا ذریعہ بنالیا ہے، چنانچہ حضرت ابوبکرہؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص کا ذکر نبی کریم ﷺ کے پاس ہوا تو ایک شخص نے اس کی بہت تعریف کی تو آپ ﷺ نے ارشادفرمایا: **"ویحک، قطعت عنق صاحبک - یقوله مرارا- إن کان أحدکم مادحا لا محالة، فلیقل :أحسب کذا و کذا إن کان یری أنه کذلک، والله حسیبه،ولایزکی علی الله أحدا"** [۲] (افسوس تونے اپنے بھائی کی گردن کاٹ لی (آپ نے یہ جملہ بار بار ارشادفرمایا) اگرکوئی شخص لامحالہ تعریف کرنا چاہےتو اس کو یہ کہنا چاہئے کہ میں اس کوایسا، ایسا سمجھتا ہوں اگر واقعی وہ اس کو ایسا سمجھتا ہو، اور اللہ تعالی اس کی حقیقت سے واقف ہے، اللہ تعالی کے سامنے کسی کی پاکی نہ بیان کرے)۔

حضرت عمر بن خطابؓ نے ارشادفرمایا: **"المدح ذبح"** تعریف کرنا گویا ذبح کردینا ہے۔

اس لئے صاحب عقل وفہم آدمی کے لئے مناسب ہے کہ ایسے سچے لوگوں سے رہنمائی حاصل کرے جن کے دل صاف ستھرے ہوں، جومحاسن وعیوب کے لئے آئینہ کے درجہ میں ہوں جواس کواس کی ان برائیوں پرمتنبہ کریں جن کی طرف عام طور سے حسن ظن کی وجہ سے نگاہ نہیں جاتی ہے [۱]۔

حضرت انس بن مالکؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"المؤمن مرآة المؤمن، إذا رأی فیه عیبا أصلحه"** [۲] (ایک مؤمن دوسرے مؤمن کے لئے بطور آئینہ ہے۔اگراس میں کوئی عیب دیکھے تواس کی اصلاح کردے)۔

حضرت عمر بن الخطابؓ فرمایا کرتے تھے: **"رحم الله امرءًا أهدی إلیّ عیوبی"** [۳] (اللہ تعالی اس شخص پر رحم کرے جو مجھے مرے عیوب سے باخبرکردے)۔

انسان پرلازم ہے کہ اگراس کوکسی دوسرے میں کوئی برائی نظر آئے تواپنی ذات میں غورکرے۔اگراس کواپنی ذات میں اسی طرح کی برائی نظرآئے تواس سے غفلت نہ برتے بلکہ فوراًاس کودورکرنے کی کوشش کرے [۴]۔

---

(۱) بدائع السلک ۱/۴۹۷، احیاء علوم الدین ۳/۳۶۶-۳۶۷ مختصر منہاج القاصدین/ص ۲۴۵-۲۴۶۔

(۲) حدیث: "ویحک، قطعت عنق......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۴۷۶)اورمسلم(۴/۲۲۹۶) نے کی ہےاورالفاظ بخاری کے ہیں۔

---

(۱) أدب الدنیاوالدین/ص ۲۳۵-۲۳۶ طبع الحلبی، المنہج المسلوک/ص ۴۱۸۔

(۲) حدیث: "المؤمن مرآة المؤمن......" کی روایت ابوداؤد(۵/۲۱۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہےاورالعراقی نے احیاءعلوم الدین(۲/۱۸۰) کی احادیث کی تخریج میں اس کی اسنادکوحسن کہاہے۔

(۳) الذریعۃالی مکارم الشریعۃللراغب الأصفہانی/ص ۳۰۷۔

(۴) الذریعۃالی مکارم الشریعۃ/ص ۳۰۷۔

عجز

تعریف:

۱-''العجز'' لغت میں ''عجز''،فعل کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''عجز عن الأمر یعجز عجزاً''، (یعنی قادر نہ ہونا) اسی طرح کہا جاتا ہے:''عجز فلان رأی فلان'' جبکہ اس کی نسبت دور اندیشی کے خلاف کی طرف کرے گویا اس کو اس نے عاجزی کی طرف منسوب کیا۔

''العجز'': کمزوری اور ''التعجیز'': روکنا، باز رکھنا ہے [۱]۔

''المصباح'' میں ہے: ''أعجزہ الشیء'' یعنی چیز اس کے قبضہ سے نکل گئی [۲]۔

''مفردات الراغب'' میں ہے:''العجز'' دراصل کسی چیز سے پیچھے رہ جانا ہے، اورعرف میں کسی شئ کے کرنے سے عاجز رہنے کا نام ہے، اور یہ قدرت کی ضد ہے [۳]۔

اس کا معنی اصطلاح میں جیسا کہ رافعی نے کہا: عجز سے ہماری مراد صرف یہ نہیں ہے کہ ناممکن ہو، بلکہ اس کے مفہوم میں ہلاکت کا اندیشہ بھی داخل ہے...... امام نے عجز کی تعریف میں کہا ہے کہ اس کو ایسی مشقت لاحق ہو کہ جس سے اس کا خشوع وخضوع ختم

(۱) لسان العرب۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) المفردات للراغب۔

ہوجائے [۱]۔

اہل اصول کہتے ہیں: مکلّف بنانا اس وقت جائز ہے جبکہ ایسی قدرت ہو کہ اس کے ذریعہ مامور بہ فعل کو وجود میں لایا جاسکے، اور یہ ہر امر کے حکم کی ادائیگی کے لئے شرط ہے، یہاں تک کہ اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جو شخص اپنے بدن پر پانی بہانے سے عاجز ہو اس پر پانی سے طہارت حاصل کرنا واجب نہیں ہے، مثلاً وہ درحقیقت پانی کے استعمال پر قادر ہی نہ ہو، یا اگر وہ پانی استعمال کرے گا تو نقصان پہنچ جائے گا، یا اس کے مرض میں اضافہ ہوجائے گا [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رخصۃ:

۲- لغت میں رخصت کا معنی: کسی کام میں سہولت وآسانی پیدا کرنا ہے، کہا جاتا ہے کہ ''رخص الشرع لنا فی کذا''،یعنی شریعت نے اس کو ہمارے لئے سہل وآسان بنادیا ہے [۳]۔

اصطلاح میں: بندوں کے اعذار پر مبنی احکام یعنی سبب حرام کے رہتے ہوئے عذر کی وجہ سے کسی چیز کو مباح قرار دینا، ''المیزان'' میں مذکور ہے: رخصت اس چیز کو کہتے ہیں جو اصحاب اعذار کے آرام وراحت کی خاطر اصلی حکم کو آسانی وسہولت سے بدل دے [۴]۔

اس لحاظ سے عجز، رخصت کا ایک سبب ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱؍۱۵۴۔
(۲) کشف الأسرار ۱؍۱۹۲-۱۹۳، التلویح علی التوضیح ۱؍۱۹۸، اور اس کے بعد کے صفحات، الموافقات للشاطبی ۲؍۱۰۷، مسلم الثبوت مع شرحہ ۱؍۱۳۷، اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) کشف الأسرار للبزدوی ۲؍۲۹۹۔

ب- تیسیر:

۳- لغت میں تیسیر باب تفعیل کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "یسرّ الأمر"، یعنی اس کو آسان بنادیا، دشوار نہیں رکھا، اپنے اوپر یا دوسرے پر اس کو دشوار نہیں رکھا۔

اصطلاح میں اس کا معنی، لغوی معنی کے موافق ہی ہے[۱]، عجز تیسیر کا ایک سبب ہے۔

ج- قدرۃ:

۴- لغت میں قدرت کا معنی کسی چیز کی طاقت وقوت رکھنا ہے، اور اس کی ادائیگی پر قادر ہونا ہے[۲]۔

اصطلاح میں: یہ ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے کوئی زندہ شخص اپنے ارادہ سے کسی کام کے کرنے یا چھوڑنے پر قادر ہوتا ہے[۳]۔

قدرت، عجز کی ضد ہے۔ اس طرح دونوں ایک دوسرے کے ضد ہیں۔

عجز کے اسباب:

۵- عجز کے اسباب متعدد اور مختلف اقسام کے ہیں، اس لئے کہ مطلوب کے الگ الگ ہونے کے اعتبار سے اسباب بھی الگ الگ ہوتے ہیں، خواہ مطلوب کا تعلق عبادات یا معاملات سے ہو، یا ان کے علاوہ سے ہو۔ ہر تصرف کے حاصل کرنے کے لئے کچھ وسائل ہوتے ہیں اور ان وسائل کا نہ پایا جانا، مطلوب کی تحصیل سے عاجز

(۱) دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۱۴/ ۲۱۱ فقرہ/ ۱، اصطلاح "تیسیر"۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

ہونے کا سبب سمجھا جاتا ہے، چنانچہ پانی کا نہ پایا جانا، پانی کے ذریعہ طہارت حاصل کرنے سے عجز کا ایک سبب ہے[۱]۔

دیکھئے اصطلاح "الوضوء"، "الغسل"۔

مثلاً بدنی قدرت کا نہ ہونا، کامل طریقہ پر نماز کی ادائیگی سے عجز کا ایک سبب ہے[۲]، اسی طرح وہ روزہ اور حج کی ادائیگی سے عاجز ہونے کا بھی ایک سبب ہے[۳]۔

زاد وراحلہ کا موجود نہ ہونا حج کی ادائیگی سے عاجز رہنے کا ایک سبب ہے[۴]۔

تنگدست ہونا، انفاق سے عاجز ہونے کا ایک سبب ہے[۵]۔

ایسی چیز کا موجود نہ ہونا، جس سے مدعی کا حق ثابت ہو، بینہ قائم کرنے سے عاجز ہونے کا ایک سبب ہے[۶]۔...... اس طرح اس کی مثالیں بہت ہیں۔

ان اسباب کے نہ ہونے کو عذر کہتے ہیں اور اعذار فی الجملہ عجز کے اسباب ہیں[۷]۔

اہل اصول عجز کے اسباب کا تذکرہ اہلیت کے موانع مثلاً: بچپن، جنون اور عتہ وغیرہ پر کلام کے دوران کرتے ہیں، اس اعتبار سے کہ اہلیت پر احکام شرع کا مکلّف بنائے جانے کا دار ومدار ہے۔ لہٰذا جو چیز اہلیت کے لئے مانع ہوگی، وہ اس حکم کی ادائیگی سے عجز کا سبب سمجھی جائے گی جس کا مکلّف انسان کو بنایا گیا ہے[۸]۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۸۷، البدائع ۱/ ۴۶۔

(۲) المہذب ۱/ ۱۰۸، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۷۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۷، الاختیار ۱/ ۱۴۰۔

(۴) المہذب ۱/ ۲۰۳۔

(۵) الاختیار ۲/ ۴۱۔

(۶) القوانین الفقہیہ/ ۲۹۹۔

(۷) المنثور ۲/ ۳۷۵-۳۷۶۔

(۸) فواتح الرحموت ۲/ ۱۵۶-۱۶۰، اور اس کے بعد کے صفحات، التلویح علی التوضیح

اسی طرح فقہاء نے عجز کے بہت سے اسباب کو قواعد فقہیہ میں ذکر کیا ہے، مثلاً: ایک قاعدہ ہے: المشقة تجلب التیسیر [1] (مشقت آسانی پیدا کرنے کا سبب ہے)۔

اسی طرح اہل اصول عجز کے بعض اسباب کا ذکر حکم اور جس چیز کی طاقت نہ ہو اس کا مکلّف بنائے جانے کے حکم پر گفتگو بھی کرتے ہیں، اور انہوں نے لکھا ہے کہ قدرت، مکلّف بنائے جانے کی شرط ہے، یا وہ وجوب اداء کی شرط ہے، ان کا یہ قول اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ماخوذ ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" [2] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

انہوں نے قدرت کی دو قسمیں کی ہیں، قدرت ممکنہ (یعنی ایسی قدرت جس کی وجہ سے مامور بہ کا ادا کرنا ممکن ہوجائے) قدرت میسرہ [3] (یعنی ایسی قدرت جس سے مامور بہ آسانی کے ساتھ ادا ہوسکے)۔

اس کے باوجود عجز کے اسباب کو مکمل شمار کرنا انتہائی مشکل و دشوار امر ہے، اس لئے کہ ہر تصرف کے کچھ خاص وسائل ہوتے ہیں جن کے ذریعہ وہ تصرف وجود میں آتا ہے اور جن کا نہ ہونا، اس کی تحصیل سے عجز کا سبب سمجھا جاتا ہے۔ ہر تصرف کے لئے اس کے باب کی طرف رجوع کیا جائے۔

عجز کی قسمیں:

۶ - عجز کی دو قسمیں ہیں۔ عجز حقیقی، عجز حکمی۔

۲/۱۶۴، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) المنثور ۱/۲۵۳، ۲/۱۶۵، الفروق للقرافی ۱/۱۱۸، تہذیب الفروق ۱/۱۷۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۸۶۔

(۳) فواتح الرحموت ۱/۱۳۵-۱۳۷-۱۴۰، التلویح ۱/۱۹۷-۱۹۸۔

''الدر المختار'' میں ہے: جس شخص پر مرض کی وجہ سے نماز میں کھڑا ہونا دشوار ہو، اس کا عذر حقیقی ہے، اور اس کی حد یہ ہے کہ کھڑا ہونے کی وجہ سے اسے ضرر لاحق ہو، خواہ یہ مرض نماز سے قبل موجود ہو یا نماز کے دوران لاحق ہوجائے اور اس کا عذر حکمی ہوگا اگر قیام کی وجہ سے مرض میں اضافہ یا دیر سے شفایاب ہونے کا اندیشہ ہو......

ابن عابدین نے ''الدر'' کے قول (لمرض حقیقی) پر حاشیہ لکھا ہے کہ حقیقی اور حکمی دونوں عذر کی صفت ہیں، مرض کی صفت نہیں ہیں [1]۔

''ہدایہ باب التیمّم'' میں ہے: جس شخص کو درندہ یا دشمن کا اندیشہ ہو، اسی طرح خود اس کے یا اس کے سواری کے پیاسا رہ جانے کا اندیشہ ہو تو وہ حکماً عاجز سمجھا جائے گا، اور پانی کے رہنے کے باوجود اس کے لئے تیمّم کرنا مباح ہوگا [2]۔

"الشرح الکبیر مع حاشیة الدسوقی" میں ہے: دردیر نے کہا ہے کہ مریض تیمّم کرے گا، خواہ وہ حکماً مریض ہو، مثلاً وہ تندرست جس کو پانی کے استعمال سے مریض ہوجانے کا اندیشہ ہو، الدسوقی نے "ولو حکما" کے بارے میں کہا ہے کہ مریض کے حکم میں وہ تندرست ہے جس کو پانی کے استعمال سے مرض لاحق ہوجانے کا اندیشہ ہو، چنانچہ وہ اس اندیشہ کی وجہ سے پانی کے استعمال پر قادر نہ رہنے والے کے حکم میں ہوجائے گا [3] اسی کے مثل شافعیہ نے بھی لکھا ہے [4]۔

بزدوی نے کہا ہے: مکلّف بنانا اس وقت جائز ہے جبکہ ایسی قدرت ہو کہ اس کے ذریعہ مامور بہ فعل کو وجود میں لایا جاسکے، یہاں

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۰۸، نیز دیکھئے: البحر الرائق ۲/۱۲۱۔

(۲) الہدایہ ۱/۲۶۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۴۷-۱۴۸۔

(۴) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/۲۴۰۔

تک کہ اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جو شخص اپنے بدن پر پانی بہانے سے عاجز ہونے کی وجہ سے حقیقۃً پانی کے استعمال سے عاجز ہو، اس پر پانی سے طہارت حاصل کرنا واجب نہیں ہے۔ اسی طرح اگر حکماً عاجز ہو، مثلاً پانی کے استعمال سے اس کو مرض لاحق ہوجائے، یا اس کے مرض میں اضافہ ہوجائے [1] تو اس پر پانی سے طہارت حاصل کرنا واجب نہ ہوگا۔

عجز کا اثر:

۷ - عجز، عبادات، معاملات، حدود اور قضا وغیرہ میں سہولت وآسانی پیدا کرنے کا ایک سبب ہے، چنانچہ جو شخص کسی کام سے عاجز ہوتا ہے، شریعت اس کے لئے اس میں سہولت پیدا کرتی ہے۔ یہ اللہ تعالی کی طرف سے اپنے بندوں پر فضل وکرم ہے۔ تاکہ ان سے حرج ومشقت دور ہو اس سلسلہ میں اصل اللہ سبحانہ تعالی کا ارشاد ہے: "**لَایُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً اِلاَّ وُسْعَهَا**" [2] (اللہ کسی کو مکلّف نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

جصاص نے کہا ہے: اس آیت میں صراحت ہے کہ اللہ تعالی کسی کو ایسی چیز کا مکلّف نہیں بناتا ہے، جس کی قدرت وطاقت اس میں نہ ہو، اگر وہ کسی کو ایسے امر کا مکلّف بنائے گا جو اس کی قدرت وطاقت میں نہ ہو تو گویا وہ اس کو ایسے امر کا مکلّف بنا رہا ہے جو اس کے بس میں نہیں ہے [3]۔

فقہاء اور اہل اصول نے ایسے قواعد وضع کئے ہیں جن میں عجز کے بہت سے اسباب جمع ہیں اور انہوں نے سہولتوں کی بھی وضاحت کی

(۱) کشف الأسرار ۱/ ۱۹۳۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔
(۳) أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۳۷-۵۳۸۔

ہے جو مختلف اسباب کی وجہ سے ہوتی ہیں۔ ان میں ایک قاعدہ یہ ہے۔

المشقۃ تجلب التیسیر (مشقت آسانی کا سبب ہوتی ہے):

۸ - فقہاء نے کہا ہے: اس قاعدہ کی اصل، اللہ تعالی کا ارشاد ہے "**یُرِیْدُ اللّٰهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلاَ یُرِیْدُبِکُمُ الْعُسْرَ**" [1] (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)۔

نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَمَاجَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّیْنِ مِنْ حَرَجٍ**" [2] (اور اس نے تم پر دین کے بارہ میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

اس قاعدہ سے شریعت کی رخصتیں اور آسانی وجود میں آتی ہے، اور تخفیف وسہولت کے اسباب، سفر، مرض، اکراہ، نسیان، جہل، تنگی، عموم بلوی اور نقص وغیرہ ہیں۔

فقہاء نے ان اسباب کے نتیجہ میں ہونے والے آثار کا تذکرہ کیا ہے۔

مثلاً مرض کے تعلق سے: پانی کے استعمال سے مشقت کے وقت تیمّم کرنا، فرض نماز میں بیٹھنا جمعہ اور جماعت کو چھوڑ دینا گو کہ شریک ہونا افضل ہو، رمضان میں روزہ چھوڑ دینا، شیخ فانی کے لئے فدیہ دے کر روزہ چھوڑ دینا۔

نقص کے تعلق سے فقہاء نے جو مثالیں ذکر کی ہیں ان میں نابالغ اور مجنون کو مکلّف نہ بنانا ہے [3]۔

نیز گزشتہ مثالوں سے عبادات میں عجز کا اثر واضح ہوتا ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔
(۲) سورۂ حج/ ۷۸۔
(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۷۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۷۶۔

رہے معاملات: تو تصرف، تصرف کے اعتبار سے عجز کا اثر الگ الگ ہوتا ہے۔ مثلاً:

۱- اگر شوہر اس نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہو جو اس پر واجب ہے اور بیوی اپنے شوہر سے تفریق کا مطالبہ کرے تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دونوں میں تفریق کردی جائے گی، جبکہ حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کی وجہ سے دونوں میں تفریق تو نہیں کی جائے گی البتہ بیوی کو کہا جائے گا کہ وہ شوہر کے نام پر قرض لے، اور شوہر کی عدم موجودگی میں جس پر اس کا نفقہ واجب ہوگا اس کو ادائیگی کا حکم دیا جائے گا[۱]۔

دیکھئے اصطلاح: ''نفقة''۔

۲- ماوردی نے ''الاحکام السلطانیہ'' میں امامت کے انعقاد اور اس کے برقرار رہنے کے موانع کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: جو چیز عمل سے مانع ہو، جیسے دونوں ہاتھوں کا ضائع ہوجانا یا اٹھنے سے مانع ہو، مثلاً دونوں پیروں کا بیکار ہوجانا، یہ امامت کے انعقاد اور اس کے برقرار رہنے سے بھی مانع ہوگی، لہذا ان کے ساتھ نہ امامت کا انعقاد ہوگا نہ اس کو برقرار رکھا جائے گا، اس لئے کہ امت کے جو حقوق اس پر لازم ہیں ان کی ادائیگی سے وہ عاجز ہے۔

رہا وہ امر جو عقد امامت سے تو مانع ہے، لیکن اس کے برقرار رہنے سے مانع ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے، یہ وہ امر ہے جس کی وجہ سے عمل کا کچھ حصہ ضائع ہوجائے، یا مکمل اٹھنا نہ ہو سکے۔ مثلاً ایک ہاتھ یا ایک پیر بیکار ہوجائے، اس صورت حال میں امامت کا انعقاد تو صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ کمال تصرف سے عاجز ہے، البتہ اگر عقد امامت کے بعد یہ صورت حال پیش آجائے تو اس کی امامت ختم ہوجائے گی یا نہیں، اس میں دو مذاہب ہیں۔

اول: اس کی امامت ختم ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ ایسا عجز ہے جو عقد امامت سے مانع ہے، لہذا اس کے برقرار رہنے سے بھی مانع ہوگا۔

دوم: اس کی امامت ختم نہ ہوگی اگرچہ یہ صورت حال عقد امامت سے مانع ہے[۱]۔

دیکھئے: ''الامامۃ الکبریٰ''

۳- اگر دعویٰ صحیح ہو تو قاضی اس کے بارے میں مدعیٰ علیہ سے جواب طلب کرے گا تاکہ حکم کی صورت حال واضح ہو سکے، اگر وہ اقرار کرلے تو اس کے خلاف فیصلہ کردے گا اور اگر وہ دعویٰ کا انکار کرے تو مدعی سے بینہ طلب کرے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ألک بينة؟ فقال : لا، فقال : فلک يمينه"[۲] (کیا تمہارے پاس بینہ ہے، اس نے کہا نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا تم اس سے قسم لے سکتے ہو) اگر مدعی بینہ پیش کردے تو اس کی بنیاد پر فیصلہ کردے گا اور اگر وہ بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو اور دوسرے فریق سے قسم کا مطالبہ کرے تو قاضی اس سے دعویٰ پر حلف لے گا[۳]۔

اگر جس پر کسی حق کا دعویٰ ہے وہ کہے: میرے پاس بینہ ہے کہ میں نے یہ حق ادا کردیا ہے، یا کہے: میرے پاس بینہ ہے کہ اس نے مجھ کو بری الذمہ کردیا ہے اور مہلت طلب کرے تو اس کو تین دنوں تک مہلت دینا ضروری ہوگا، اگر وہ ایسا بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو جو ادا

(۱) الہدایہ ۲/۴۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۵۶، الدسوقی ۲/۵۰۹، مغنی المحتاج ۳/۴۴۲، حاشیۃ الجمل ۴/۴۸۸، المغنی ۷/۵۷۳-۵۷۴، القلیوبی ۴/۸۲۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۔

(۲) حدیث: "ألک بينة......" کی روایت مسلم (۱/۱۲۳) نے حضرت وائل بن حجر سے کی ہے۔

(۳) الہدایہ ۳/۱۵۶۔

کرنے یا بری کرنے کی شہادت دیں تو مدعا علیہ کی ادائیگی کا دعوی یا ابراء کی نفی پر مدعی حلف اٹھائے گا اور جس حق کا اس نے دعوی کیا ہے اس کا مستحق ہوجائے گا[1]۔

دیکھئے: ''دعوی'' فقرہ ۶۸، اور ''قضا'' کی اصطلاحات۔

۴- حنفیہ نے کہا ہے: ہمارے نزدیک عذر کی وجہ سے عقد اجارہ فسخ ہوجاتا ہے۔ اس لئے کہ منافع پر قبضہ نہیں ہوا حالانکہ وہی معقود علیہ ہیں، لہذا وہ اجارہ میں عذر ہوگا، جیسا کہ بیع میں قبضہ سے قبل عیب پیدا ہوجائے، اور اس کی وجہ سے بیع فسخ ہوجاتی ہے اور دونوں میں مشترک کی وجہ یہ ہے کہ عاقد ضرر زائد کو برداشت کئے بغیر عقد کے تقاضہ کو پورا نہیں کرسکتا، جبکہ ضرر زائد کو برداشت کرنا اس کی ذمہ داری نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص بازار میں کوئی دوکان کرایہ پر لے تا کہ تجارت کرے، پھر اس کا مال ضائع ہوجائے یا کوئی دوکان یا مکان کرایہ پر دے پھر مفلس ہوجائے اور اس پر دین لازم ہوجائیں، جن کے اداء کرنے پر وہ قادر نہ ہو تو قاضی عقد اجارہ کو فسخ کردے گا اور اس (دکان یا گھر) کو فروخت کر کے دیون ادا کردے گا، اس لئے کہ عقد کے تقاضا کو باقی رکھنے میں زائد ضرر کو لازم کرنا ہوگا، جو عقد کی وجہ سے لازم نہیں ہے[2]۔

دیکھئے: اصطلاح ''اجارۃ''۔

عجز پر مرتب ہونے والی تخفیف کی قسمیں:

عجز کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی تخفیف کی چند مختلف قسمیں ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۹۵، تبصرۃ الحکام بہامش فتح العلی ۱/ ۷۶۱۔
(۲) الہدایہ ۳/ ۲۵۰۔

اول- اگر مطلوب کا کوئی بدل نہ ہو تو اس کا ساقط ہوجانا:

۹- اگر انسان مطلوب کے ادا کرنے سے عاجز ہو اور اس کا کوئی بدل بھی نہ ہو تو وہ ساقط ہوجائے گا، اس کو ''تخفیف اسقاط'' کہتے ہیں۔ اس کی ایک مثال فقیر سے حج کا ساقط ہوجانا ہے[1]۔

دوم- مطلوب کے بدل کی طرف منتقل ہونا:

۱۰- اگر انسان مطلوب پر عمل کرنے سے عاجز ہو اور اس کا کوئی بدل ہو تو حکم بدل کی طرف منتقل ہوجائے گا، مثلاً اگر کوئی شخص وضو یا غسل کے لئے پانی کے استعمال سے عاجز ہو تو وہ تیمّم کرے گا، اس کی صراحت اللہ تعالی کے ارشاد میں ہے: ''وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ أَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا''[2] (اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی استنجاء سے آیا ہو یا تم نے اپنی بیویوں سے قربت کی ہو پھر تمہیں پانی نہ ملے تو تم پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو)۔

اسی طرح اگر کوئی شخص نماز میں کھڑے ہونے پر قادر نہ ہو تو بیٹھ جائے گا اور اگر بیٹھنے پر قادر نہ ہو تو لیٹ جائے گا اور جو رکوع، سجدہ پر قادر نہ ہو وہ اشارہ کرے گا۔ نبی کریم ﷺ نے حضرت عمران بن حصین سے ارشاد فرمایا: ''**صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب**''[3] (کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اگر کھڑے نہیں ہوسکتے تو بیٹھ کر اور اگر بیٹھ بھی نہیں سکتے تو لیٹ کر

(۱) المنثور ۱/ ۲۵۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۸۳، التلویح ۲/ ۱۶۴-۱۶۸، ۱۶۹۔
(۲) سورۂ نساء/ ۴۳، سورۂ مائدہ/ ۶۔
(۳) حدیث: ''صل قائما فإن لم تستطع......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۸۷) نے کی ہے۔

پڑھو)۔

جو شخص روزہ رکھنے سے عاجز ہو وہ مساکین کو کھانا کھلائے گا[1]۔

زرکشی نے لکھا ہے کہ اگر مطلوب کسی وقت کے ساتھ مقید نہ ہو اور اس کو نہ پائے تو اس کے ثمن پر قدرت کے باوجود اس سے عاجز ہونے کی وجہ سے اس کو نہیں چھوڑے گا اور اگر کسی وقت کے ساتھ مقید ہو تو بدل کی طرف منتقل ہو جائے گا، مثلاً حج تمتع کرنے والا اگر اس کے پاس مال ہو، ہاں اگر اس کو ہدی (قربانی کا جانور) نہ ملے جس کو وہ خرید سکے تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس میں وقت کی قید ہے، کیونکہ حج کے زمانہ میں ہی اس پر تین روزہ لازم ہوں گے، اور جیسا کہ اگر پانی نہ ہو تو تیمّم کرکے نماز پڑھے گا، نماز کو مؤخر نہیں کرے گا، اسی طرح اگر پانی موجود ہو مگر اس کے پاس مال نہ ہو، اس کے برخلاف صید (شکار) کا بدلہ ہے کہ اگر اس کا مال اس وقت موجود نہ ہو تو اس کو مؤخر کردے گا، کیونکہ اس میں تاخیر کی گنجائش ہے[2]۔

العز بن عبد السلام نے ''القواعد'' میں لکھا ہے: بدل ادائیگی کے واجب ہونے میں بدل، مبدل کے قائم مقام اس وقت ہوتا ہے جبکہ بری الذمہ ہونے میں مبدل کا ادا کرنا دشوار اور ناممکن ہو، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ دونوں اجر وثواب میں برابر نہیں ہیں، کیونکہ اجر، مصالح کے اعتبار سے ہوتا ہے، چنانچہ کفارہ میں روزہ، غلام آزاد کرنے کی طرح نہیں ہے، کھانا کھلانا، روزہ رکھنے کی طرح نہیں ہے، اسی طرح تیمّم وضو کی طرح نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر بدل و مبدل برابر ہوتے تو بدل کی طرف منتقل ہونے میں مبدل کے نہ ہونے کی شرط نہیں ہوتی[1]۔

(۱) الأشباہ و النظائر لابن نجیم رص ۸۳، الذخیرہ رص ۳۳۹، المنثور ۱ر ۲۵۴، المہذب ۱ر ۱۰۸، أحکام القرآن للجصاص ۱ر ۵۳۸، الأشباہ و النظائر للسیوطی رص ۷۷۔

(۲) المنثور ۱ر ۱۷۸-۲۱۹-۲۲۰۔

بدل کے شروع کرنے کے بعد اصل کا پایا جانا:

۱۱- جو شخص عبادت میں اصل سے عاجز ہونے کی وجہ سے بدل کو شروع کردے، پھر بدل کی ادائیگی کے دوران اصل پر قادر ہو جائے تو زرکشی نے کہا ہے: اگر بدل بذات خود مقصود ہو، کسی دوسری عبادت کے لئے نہ ہو تو اس کا حکم برقرار رہے گا، مثلاً اگر حج تمتع کرنے والا، تین دن روزہ رکھنے اور اپنے لوٹنے کے بعد ہدی پر قادر ہو جائے تو وہ دس روزے مکمل کرے گا، بعد میں ہدی کے پانے کا کوئی اثر نہ ہوگا اور اگر بدل خود مقصود نہ ہو بلکہ وہ کسی دوسری عبادت کے لئے مطلوب ہو تو اس کا حکم برقرار نہیں رہے گا، مثلاً اگر تیمّم کے دوران یا تیمّم سے فارغ ہونے کے بعد نماز شروع کرنے سے قبل پانی پر قادر ہو جائے (تو تیمّم باقی نہیں رہے گا) اس لئے کہ تیمّم دوسری عبادت کے لئے مطلوب ہے، لہذا مقصود کے شروع کرنے سے پہلے برقرار نہیں رہ سکے گا[2]۔

۱۲- اگر بدل شروع کردے اور اس کے مکمل ہونے کے بعد اصل پایا جائے تو زرکشی نے کہا ہے: اگر بدل سے فارغ ہونے کے بعد اصل پر قادر ہو تو دیکھا جائے گا، اگر وقت محدود و متعین ہو تو تب کام ہو گیا، جیسا کہ اگر اس کا مال موجود نہ ہو اور قادر نہ ہونے کی وجہ سے تیمّم کرکے نماز ادا کرلے پھر مال مل جائے تو دوبارہ نماز پڑھنا اس پر لازم نہ ہوگا، اسی طرح حج تمتع کرنے والا اگر ہدی نہ پائے اور روزہ رکھ لے، پھر مال مل جائے (تو اس پر قربانی واجب نہ ہوگی) اس لئے

(۱) المنثور ۱ر ۲۲۵۔

(۲) المنثور ۱ر ۲۲۰-۲۲۱۔

کہ اس کا وقت بھی نماز کی طرح محدود و متعین ہے، اور اگر وقت میں وسعت و گنجائش ہو تو اس سلسلہ میں دو قول ہیں، جیسے کفارۂ ظہار میں روزہ رکھنے کے بعد، مال مل جائے [۱]۔

بعض مطلوب سے عاجز ہونا:

۱۳ - فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کسی کو کسی عبادت کا مکلّف بنایا جائے اور وہ اس کے بعض حصہ کی ادائیگی پر تو قادر ہو مگر بعض کی ادائیگی سے عاجز ہو تو جتنے حصہ پر قادر ہے اس کو ادا کرے گا اور جتنے حصہ پر قادر نہیں ہے، اس سے ساقط ہو جائے گا [۲]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **"لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا"** [۳] (اللہ کسی کو مکلّف نہیں بناتا مگر اسی کی بساط کے مطابق)۔

نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"** [۴] (اگر میں تم کو کسی چیز کا حکم دوں تو جتنا تمہارے بس میں ہو انجام دو)۔

بعض فقہاء مثلاً: شافعیہ میں زرکشی اور حنابلہ میں ابن رجب نے تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے: اگر عبادت بذات خود مشروع ہو اور اس کے بعض حصہ سے عاجز ہو تو جتنے پر قادر ہے اس کو ادا کرے گا، مثلاً: اگر کوئی شخص سورہ فاتحہ کے بعض حصہ کے پڑھنے پر قادر ہو تو جتنے پر قادر ہے اس کو پڑھے گا، اس لئے کہ فاتحہ کی ہر آیت کا پڑھنا خود

(۱) الزرکشی ۱/۲۲۲-۲۲۳۔

(۲) قواعد الأحكام لعز بن عبدالسلام ۲/۵، البدائع ۱/۱۰۶، ۱۰۷، الخرشی ۱/۲۹۴-۲۹۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۸۶۔

(۴) حدیث "إذا أمرتكم بأمر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۲۵۱) اور مسلم (۲/۹۷۵) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

مقصود ہے [۱]، اسی طرح جس پر کفارہ میں کھلانا واجب ہو اور وہ صرف تیس مسکینوں کے کھلانے پر قادر ہو تو اتنا کھلانا متعین ہوگا [۲]۔

اسی طرح اگر صدقۂ فطر میں صاع کے کچھ حصہ کے نکالنے پر قادر ہو تو صحیح مذہب کے مطابق اس کا نکالنا واجب ہوگا [۳]۔

اگر عبادات میں جس پر قدرت ہے وہ مقصود نہ ہو بلکہ وہ عبادت کا محض وسیلہ و ذریعہ ہو، مثلاً: قرأت میں زبان کو حرکت دینا، اور سر مونڈنے اور ختنہ کرنے میں استرا پھیرنا تو یہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ تو محض پڑھنے، مونڈنے اور کاٹنے کے لئے واجب ہوا ہے، اور جب اصل ہی ساقط ہو گیا تو اس کی ضرورت کے لئے جو تھا وہ بھی ساقط ہو جائے گا، البتہ اخرس (گونگا) کی طرف سے زبان کو حرکت دینے کے بارے میں اختلاف ہے [۴]۔

دیکھئے اصطلاح: "خرس" فقرہ ۴۔

زرکشی نے لکھا ہے: امام نے ان میں سے بعض صورتوں کے لئے ایک ضابطہ مقرر فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں: جس اصل کا کوئی بدل ہو تو بعض اصل پر قادر ہونے کے لئے کوئی حکم نہیں ہوگا، بلکہ بعض پر قادر شخص کا حکم وہی ہوگا جو کل سے عاجز شخص کا حکم ہوگا، البتہ اس سے وہ شخص مستثنیٰ ہے جو کچھ پانی پر قادر ہو، یا جس پر کھانا کھلانا متعین ہو اور وہ کچھ مساکین کے کھلانے پر قادر ہو۔

اور اگر اس کا کوئی بدل نہ ہو، جیسے فطرہ تو جتنے پر قدرت ہوگی اتنا لازم ہوگا اور جیسے ستر عورت اگر بعض حصہ عضو کے چھپانے پر قادر ہو تو اتنا چھپانا واجب ہوگا، اسی طرح اگر ہاتھ کا کچھ حصہ کٹ جائے تو جتنا

(۱) المنثور ۱/۲۲۷-۲۲۸، القواعد لابن رجب رص ۱۱۔

(۲) المنثور ۱/۲۲۸۔

(۳) المنثور ۱/۲۲۹۔

(۴) القواعد لابن رجب رص ۱۰، المنثور ۱/۲۳۳۔

باقی ہوگا اس کا دھونا، واجب ہوگا[1]۔

زرکشی نے ایک دوسرا ضابطہ لکھا ہے وہ فرماتے ہیں: بعض اصل سے عجز کی صورت میں اگر عجز خود مستعمل (جس میں عمل کرنا ہے) میں ہو تو اس میں سے موجود کا حکم ساقط ہوجائے گا، جیسے کفارہ میں غلام کا کچھ ہی حصہ موجود ہو، اور اگر عجز مکلّف کی ذات میں ہو تو جتنے حصہ پر قادر ہے، اس کا حکم ساقط نہ ہوگا، مثلاً اس کے عضو کا بعض حصہ زخمی ہوجائے اور جیسا کہ مال کے ذریعہ بعض کفارہ کی ادائیگی پر قادر ہو[2]۔

سیوطی نے بعض مطلوب سے عجز کے مسائل کو ایک قاعدہ کے تحت ذکر کیا ہے: "**الميسور لا يسقط بالمعسور**" (جتنے پر ادائیگی کی قدرت ہو وہ اس حصہ کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا جس کی قدرت نہ ہو) ابن السبکی نے کہا ہے: یہ بہت مشہور قاعدہ ہے[3]۔ جو نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے لیا گیا ہے: "**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**"[4]۔

عجفاء

دیکھئے: "أضحية"۔

عجل

دیکھئے: "بقر"۔

عجم

دیکھئے: "أعجمی"۔

عجز

دیکھئے: "أہلیۃ"۔

---

(۱) المنثور ۱/۲۳۲۔

(۲) المنثور ۱/۲۲۶-۲۲۷۔

(۳) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۵۹-۱۶۰۔

(۴) حدیث: "إذا أمرتكم ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۳ میں گذر چکی۔

عجماء

تعریف:

۱- لغت میں "عجماء" کا معنی چوپایہ ہے، اس کو عجماء صرف اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بات نہیں کرسکتا ہے، لہذا جو بھی بات کرنے پر بالکل قادر نہ ہو وہ اعجم و مستعجم ہے۔

اعجم: وہ بھی ہے جو اپنی بات فصاحت کے ساتھ نہ بیان کرسکے، خواہ وہ عربی ہی کیوں نہ ہو، اس کی مونث عجماء ہے۔

اعجم: وہ بھی ہے جس کی زبان میں لکنت ہو، خواہ وہ غیر عربی زبان فصیح بولتا ہو۔

عجماء اور مستعجم ہر چوپایہ کو کہتے ہیں۔ جیسا کہ لسان العرب میں مذکور ہے[1]۔

اصطلاح میں: بعض فقہاء نے عجماء کی تعریف میں کہا ہے: وہ چوپایہ ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حیوان:

۲- حیوان: حیاۃ سے ماخوذ ہے، ہر جاندار کو حیوان کہا جاتا ہے، خواہ وہ ناطق ہو یا غیر ناطق، اور بعض نے اس کی تعریف کی ہے: حیوان

(۱) الصحاح، لسان العرب۔

(۲) القواعد للبرکتی ر ۳۷۳، فتح الباری ۱۲ر ۲۵۵۔

جسم نامی ہے جو حساس، متحرک بالارادہ ہو[1]، حیوان عجماء سے عام ہے۔

ب-دابۃ:

۳- زمین پر جتنے چلنے والے ہیں، سب کو دابۃ کہتے ہیں، لہذا زمین پر جتنے جاندار ہیں، سب دابۃ ہیں[2]، دابۃ عجماء سے عام ہے۔

اجمالی حکم:

الف-چوپایہ کی جنایت:

۴- فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چوپایہ والا اس کے اتلاف کا ضامن ہوگا، خواہ جان کا اتلاف ہو یا مال کا، رات میں ہو یا دن میں اور خواہ چوپایہ والا اس کا مالک ہو یا نہ ہو، مثلاً کرایہ پر لینے والا یا عاریت پر لینے والا وغیرہ، اور خواہ وہ سوار ہو یا کھینچ رہا ہو، یا ہانک رہا ہو، البتہ بعض فقہاء نے تعدی کی قید لگائی ہے اور بعض دوسرے فقہاء نے دوسری قیود کی شرط لگائی ہے۔ اس لئے کہ چوپایہ جب کسی انسان کے قبضہ میں ہو تو اس پر اس کی نگرانی وحفاظت واجب ہے، اور اس کی جنایت اس آدمی کی طرف منسوب ہوگی۔

لیکن اگر چوپایہ کے ساتھ کوئی شخص نہ ہو جس کی طرف اس کی جنایت کی نسبت کی جاسکے، تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ چوپایہ رات میں جو کچھ تلف کرے گا، اس کا ضمان اس کے مالک پر ہوگا، کیونکہ اس نے اس کو رات میں کھلا چھوڑ کر کوتاہی کی ہے، اور دن میں جو کچھ تلف کرے اس کا تاوان اس پر نہیں ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح:

(۱) لسان العرب، التعریفات للجرجانی۔

(۲) المصباح المنیر۔

''ضمان''، فقرہ ۱۰۲ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

ب- چوپایہ کو کھانا:

۵- فقہاء کی رائے ہے کہ دراصل چوپایہ کا کھانا حلال ہے، البتہ کچھ اس سے مستثنیٰ ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح: ''حیوان'' فقرہ ۵، ''أطعمة''، فقرہ ۷۵ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

ج- چوپایہ کی زکوۃ:

۶- فقہاء کی رائے ہے کہ نعم یعنی اونٹ، گائے اور بکری میں زکوۃ واجب ہے، ان کے علاوہ دوسرے جانوروں میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: (زکوۃ فقرہ ۳۸) میں ہے۔

د- چوپایہ کے ساتھ نرمی:

۷- فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص کسی چوپایہ کا مالک ہو اس پر اس کو کھلانا، پلانا اور اس کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"عذبت امرأة فی هرة سجنتها حتی ماتت فدخلت فیها النار، لاهی أطعمتها و سقتها إذ هی حبستها، ولا هی ترکتها تأکل من خشاش الأرض"** [1] (ایک عورت کو ایک بلی کی وجہ سے عذاب دیا گیا جس کو اس نے باندھ رکھا تھا یہاں تک کہ وہ مرگئی اس کی وجہ سے وہ جہنم میں داخل ہوئی، نہ اس نے اس کو کھلایا پلایا جب اس کو باندھ کر رکھا، اور نہ اس کو چھوڑا کہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھالیتی)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''حیوان''، فقرہ ۵ اور ''رفق''، فقرہ ۱۰ میں ہے

عجماء کے دوسرے احکام بھی ہیں، مثلاً اس کو فروخت کرنا، اجارہ، رہن، عاریت میں دینا اور اس کو اپنے لئے خاص کر لینا وغیرہ۔

ان احکام کی تفصیلات ان کی اصطلاحات میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

عجمة

دیکھئے: ''أعجمی'' اور ''لغة''۔

(۱) حدیث: "عذبت امرأة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۱۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

عجوز

تعریف:

۱- لغت میں ''عجوز'' کا معنی بوڑھی عورت ہے، کہا جاتا ہے: ''قد **عجزت تعجز عجزا**'' اور **عجزت تعجیزا** یعنی بڑھیا ہوگئی، اور اس کو عجوز اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بہت سے امور سے عاجز رہتی ہے۔

قرطبی نے عجوز کی تفسیر ''شیخۃ'' سے کی ہے، ابن السکیت نے کہا ہے: اس کی تانیث کے لئے ''ہا'' نہیں لایا جاتا ہے، جبکہ ابن الانباری نے کہا ہے: اس کو ''ہاء'' کے ساتھ عجوزہ بھی کہتے ہیں، تا کہ اس کا مونث ہونا بالکل واضح ہوجائے، یونس سے منقول ہے انہوں نے کہا ہے: میں نے اہل عرب کو عجوزہ (ہاء کے ساتھ) کہتے ہوئے سنا ہے، اس کی جمع عجائز اور عجز ہے[1]۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- متجالۃ:

۲- متجالۃ، انتہائی بوڑھی عورت، جس میں مردوں کے لئے کوئی کشش

(۱) المصباح المنیر، المفردات للراغب الأصفہانی، تفسیر القرطبی ۹/۶۔
(۲) الإقناع للشربینی الخطیب ۱/۱۶۴۔

ور غبت نہ ہو[1]۔

ب- برزۃ:

۳- برزۃ: پاک دامن عورت جو مردوں سے ملاقات کرتی اور ان سے بات کرتی ہے یہ وہ عورت ہے جو بوڑھی ہوجائے اور پردہ میں رہنے والی عورتوں کی حد سے نکل جائے[2]۔

ج- قاعد:

۴- قاعد (بغیر ہاء کے) جو بڑھاپے کی وجہ سے تھک گئی ہو، اس کا حیض بند ہوگیا ہو، بچہ پیدا ہونے کی امید نہ ہو[3]۔

بوڑھی عورت کو دیکھنا:

۵- جمہور فقہاء کے نزدیک بوڑھی عورت کے وہ اعضاء دیکھنا جائز ہے جو اکثر کھلے رہتے ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَآءِ اللّٰتِي لاَ يَرْجُوْنَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَّضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِيْنَةٍ وَ أَنْ يَّسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَ اللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ**''[4] (اور بڑی بوڑھیاں جنہیں نکاح کی امید نہ ہو ان کو کوئی گناہ نہیں (اس بات میں کہ) وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں (بشرطیکہ) زینت کو دکھلانے والیاں نہ ہوں اور اگر احتیاط رکھیں تو ان کے حق میں اور بہتر ہے، اور اللہ بڑا سننے والا اور بڑا جاننے والا ہے)۔

(۱) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/۴۲۱ شائع کردہ دار المعرفۃ، الفواکہ الدوانی ۲/۴۱۰۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) تفسیر ابن العربی ۳/۴۱۸-۴۱۹، نیز دیکھئے: تفسیر قرطبی ۱۲/۳۰۹۔
(۴) سورۂ نور/۶۰۔

حضرت ابن عباسؓ نے کہا: اللہ تعالی نے ان کو اپنے قول: "قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ أَنْ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ"[1] (آپ مومن عورتوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہوں کو نیچی رکھیں) سے مستثنی قرار دیا ہے۔

اور اس لئے بھی کہ دیکھنا جس وجہ سے حرام ہے وہ اس میں ختم ہو چکی ہے، اس لئے وہ محارم کے مشابہ ہو گئی[2]۔

حنابلہ نے (صحیح مذہب کے مطابق) عجوز کے حکم میں ہر اس عورت کو داخل کیا ہے جو قابل شہوت نہ ہو کہ صرف اس کے چہرہ کو دیکھنا جائز ہے[3]۔

شافعیہ میں امام غزالی کی رائے ہے کہ بوڑھی عورت، جوان عورت کے حکم میں ہے، اس لئے کہ شہوت کا انضباط ممکن نہیں ہے اور بوڑھی عورت بھی محل وطی ہے[4]۔

بوڑھی عورت کے ساتھ خلوت:

۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ کوئی مرد کسی اجنبی عورت کے ساتھ خلوت میں رہے یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ تیسرا شیطان ہوتا ہے جوان دونوں کو خلوت میں حرام فعل کا وسوسہ ڈالتا ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"لایخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان"**[5] (جب بھی کوئی مرد کسی اجنبی عورت کے ساتھ خلوت میں ہوتا ہے تو ان میں تیسرا شیطان ہوتا ہے) حدیث میں جو "رجل" کا لفظ ہے اس میں بوڑھا، جوان دونوں داخل ہیں، اسی طرح لفظ "مرأة" میں جوان، اور بوڑھی عورت دونوں داخل ہیں[1]۔

بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ بدصورت بوڑھی عورت کے ساتھ خلوت میں ہونا جائز ہے، ابن عابدین نے نقل کیا ہے: بدشکل بوڑھی عورت اور ایسا بوڑھا مرد جو جماع کے لائق نہ ہو، محارم کے درجہ میں ہیں[2]۔

مالکیہ میں سے شاذلی نے کہا ہے کہ بہت بوڑھے مرد کے لئے، جوان یا بوڑھی عورت کے ساتھ اور جوان مرد کا بہت بوڑھی عورت کے ساتھ خلوت میں ہونا جائز ہے[3]۔

خلوت کا ضابطہ یہ ہے: ایسا اجتماع جس میں عادتاً برائی کا اندیشہ ہو، اگر عام طور پر برائی کا اندیشہ نہ ہو تو خلوت نہیں سمجھی جائے گی[4]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: "خلوۃ"، فقرہ ٦۔

بوڑھی عورت سے مصافحہ کرنا:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اجنبی عورت کا چہرہ اور ہتھیلی چھونا جائز نہیں ہے، گرچہ شہوت کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"من مس كف امرأة ليس منها بسبيل وضع على كفه جمرة يوم القيامة"**[1] (اگر کوئی کسی ایسی عورت کی

---

(۱) سورۂ نور ر۳۱۔
(۲) کشاف القناع ۱۳/۵، روضۃ الطالبین ۲۴/۷، البدائع ۱۲۱/۵۔
(۳) مطالب أولی النہی ۱۴/۵۔
(۴) روضۃ الطالبین ۲۴/۷۔
(۵) حدیث: "لایخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان" کی روایت ترمذی (۴۶۶/۴) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۴۰۹/۲-۴۱۰، حاشیۃ الجمل ۱۲۵/۴، الإنصاف ۳۱/۸، ابن عابدین ۲۳۵/۵۔
(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۲۳۵/۵۔
(۳) الفواکہ الدوانی ۴۱۰/۲۔
(۴) حاشیۃ الجمل ۱۲۵/۴۔

ہتھیلی چھوئے گا جو اس کے لئے حلال نہیں ہے تو قیامت کے دن اس کی ہتھیلی پر آگ کا انگارہ رکھا جائے گا) نیز اس لئے کہ اس کے چہرہ اور ہتھیلی کو چھونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ دفع حرج کے لئے اس کے چہرہ اور ہتھیلی کو دیکھنا مباح قرار دیا گیا ہے (یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو اس کو مباح کہتے ہیں) مس کے ترک میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے اصل قیاس کے مطابق اس کی حرمت باقی رہے گی، یہ اس صورت میں ہے کہ عورت جوان قابل شہوت ہو [۲]۔

اگر بہت بوڑھی ہو تو اس سے مصافحہ کرنے اور اس کا ہاتھ چھونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ فتنہ کا اندیشہ نہیں ہو [۳]۔

حنفیہ میں سے صاحب ہدایہ نے اور ایک قول میں حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو [۴]۔

مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ بوڑھی اور جوان عورت میں کسی فرق کے بغیر کسی اجنبی عورت کو چھونا حرام ہے [۵]۔

بوڑھی عورت کو سلام کرنا:

۸- (فی الجملہ) فقہاء کی رائے ہے کہ بوڑھی عورت کو سلام کرنا، جہاں فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، جائز ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''سلام'' فقرہ ۱۹ میں ہے۔

---

(۱) حدیث: "من مس كف امرأة ليس منها بسبيل ......" کو الزیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۲۴۰) میں ذکر کیا ہے اور کہا: غریب ہے۔

(۲) البنایہ ۹/ ۲۵۰-۲۵۱، بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۲، کشاف القناع ۵/ ۱۵۔

(۳) البنایہ ۹/ ۲۵۱۔

(۴) البنایہ ۹/ ۲۵۱، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۴، الإنصاف ۸/ ۲۶۔

(۵) مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۲-۱۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۵۔

بوڑھی عورت کو ''یرحمک اللہ'' کہنا:

۹- جوان اجنبی عورت کو، جس سے فتنہ کا اندیشہ ہو ''یرحمک اللہ'' کہنا جائز نہیں ہے، رہی بوڑھی عورت تو اگر اس کو چھینک آئے اور وہ ''الحمدللہ'' کہے تو مرد اس کو ''یرحمک اللہ'' کہہ سکتا ہے، اسی طرح اگر مرد کی چھینک پر بوڑھی عورت ''یرحمک اللہ'' کہے تو مرد اس کو دعاء دے سکتا ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''تشمیت''، فقرہ ۸۔

بوڑھی عورتوں کے لئے غزوہ میں زخمی مردوں کا علاج کرنا:

۱۰- بوڑھی عورتوں کے لئے جائز ہے کہ، اجنبی مریض اور زخمی مردوں اور اپنے جیسے بوڑھے مردوں کا علاج کریں، اور مردوں کو اٹھائیں، البتہ جو بوڑھی نہ ہوں وہ براہ راست مردوں کا علاج نہیں کریں گی، بلکہ وہ دوا تجویز کردیں گی اور دوسرے لوگ اس کو زخم پر رکھیں گے اور اگر مرد کے جسم کا کوئی حصہ مس کئے بغیر دوا رکھنا ممکن ہو تو یہ بھی کرسکتی ہیں [۲]۔

بوڑھی عورت کا اپنے کپڑوں کو اتارنا:

۱۱- اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ" [۳] (اور بڑی بوڑھیاں جنہیں نکاح کی امید نہ رہی ہو، ان کو کوئی گناہ نہیں

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵۱، الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۵۲-۳۵۳۔

(۲) عمدۃ القاری ۱۴/ ۱۶۸-۱۶۹، فتح الباری ۶/ ۸۰۔

(۳) سورۂ نور/ ۶۰۔

(اس بات میں) کہ وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں)۔

خاص طور پر بوڑھی عورتوں کے لئے یہ حکم اس لئے ہے کہ ان کی طرف مردوں کا میلان نہیں ہوتا ہے، بلکہ ان سے بے رغبتی رہتی ہے، اس لئے ان کے لئے بعض ایسی چیزیں مباح ہیں جو دوسروں کے لئے مباح نہیں ہیں اور ان سے تھکا دینے والی پردہ پوشی کی تکلیف ہٹادی گئی ہے [۱]۔

اللہ تعالی کے ارشاد: "ثیابھن" کی تفسیر میں علماء کے دو اقوال ہیں:

اول: وہ اپنی اوڑھنی اتار سکتی ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب وہ اپنے گھر میں ہو یا دیوار یا کپڑے کے پردے کے پیچھے ہو، قرطبی نے کہا ہے: کچھ لوگوں کا خیال ہے: عورت بوڑھی ہو، اس کو نکاح کی امید نہ ہو اگر اس کے بال کھل جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ اس کے لئے جائز ہے کہ اپنی اوڑھنی اتار دے۔

دوم: ثیاب سے مراد "جلباب" (چادر) ہے، یہ حضرت ابن مسعودؓ اور ابن جبیر وغیرہ کا قول ہے۔ جلباب سے مراد چادر یا برقعہ ہے جو اوڑھنی کے اوپر ہوتا ہے، اس کو وہ اتار سکتی ہے، اگر باقی کپڑوں سے اس کی پردہ پوشی ہوجائے۔

قرطبی نے کہا ہے: صحیح یہ ہے کہ وہ پردہ پوشی میں جوان عورت کی طرح ہے، البتہ بوڑھی عورت اس چادر کو اتار سکتی ہے جو قمیص اور اوڑھنی کے اوپر ہوتی ہے [۲]۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۰۹۔

(۲) تفسیر ابن العربی ۳/ ۱۹ ۴، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۰۹۔

عدالۃ

تعریف:

۱ - لغت میں عدالت کا معنی درمیان میں ہونا، اعتدال کا معنی درست ہونا، تعادل کا معنی برابر ہونا ہے، عدالت ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے آدمی عام طور پر بظاہر خلاف مروءت کام کرنے سے پرہیز کرتا ہے [۱]۔

اصطلاح میں: کبیرہ گناہوں سے بچنا اور صغیرہ گناہوں پر اصرار نہ کرنا عدالت ہے۔

بہوتی نے کہا ہے: دین میں آدمی کے حالات کا صحیح ہونا اور اس کے اقوال واعمال کا درست ہونا "عدالت" ہے [۲]۔

فقہاء نے عدالت کے احکام مختلف مقامات پر ذکر کئے ہیں، مثلاً: پانی کی طہارت ونجاست، نماز کا وقت داخل ہونے اور جہت قبلہ کی خبر دینے میں، امامت فی الصلوۃ میں، عامل زکوۃ کی شرائط میں، رمضان کا چاند دیکھنے کے بارے میں گواہوں کی شرائط میں، وصی اور وقف کے نگراں کی شرائط میں، نکاح اور امامت کبری کی ولایت میں، قضا وشہادت میں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: "عدل"۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی، المفردات للأصفہانی مادہ: "عدل"۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۶۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷، کشاف القناع ۶/ ۴۱۸۔

عداوۃ

تعریف:

۱- لغت میں عداوت کا معنی، ظلم کرنا اور حد سے تجاوز کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "**عدا فلان عدوا عدوا و عدوانا وعداءً**" یعنی ظلم کیا اور حد سے تجاوز کیا۔ کہا جاتا ہے، "**عدا بنو فلان علی بنی فلان**"۔ یعنی انہوں نے ان پر ظلم کیا[۱]۔

"**العادی**" کا معنی ظالم ہے۔ "عدوٌ" جو محبت کرنے والے دوست کے برخلاف ہو اس کی جمع اعداء ہے۔

"التعریفات" اور "دستور العلماء" میں ہے: عداوت، نقصان پہنچانے اور انتقام لینے کا ارادہ ہے جو دل میں جاگزیں ہو[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صداقۃ:

۲- لغت میں صداقت صدق سے مشتق ہے جس کا معنی محبت اور خیر خواہی ہے۔ کہا جاتا ہے: "**صادقته مصادقة و صداقا**" یعنی میں نے اس سے سچی دوستی کی، اس سے اسم "صداقۃ" ہے۔

"الکلیات" میں ہے: صداقت، محبت میں یقین واعتقاد کا صحیح ہونا

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) التعریفات ۱/۱، المغرب ۲/۶۰۳، دستور العلماء ۲/۳۰۸۔

ہے، اور یہ آدمی کے ساتھ خاص ہے، کسی دوسرے میں نہیں پایا جاتا ہے، لہذا صداقت، عداوت کی ضد ہے۔

اصطلاح میں: محبت میں دلوں کا متفق ہونا، لہذا اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے دل میں دوسرے کی محبت ہو اور اس سلسلہ میں اس کا باطن اس کے ظاہر کے مطابق ہو تو کہا جائے گا کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے صدیق ہیں[۱]، چنانچہ صداقت عداوت کی ضد ہے۔

ب-خصومۃ:

۳- لغت میں خصومت کا معنی، لڑائی جھگڑا کرنا اور حجت میں غالب آنا ہے۔

فقہاء کے یہاں اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

عداوت اور خصومت میں تعلق یہ ہے کہ خصومت کا تعلق قول سے ہے، اور عداوت کا تعلق دل کے اعمال سے ہے[۲]۔

ج-کرہ:

۴- لغت میں "کرہ" کا معنی ناپسند کرنا، زبردستی کرنا ہے۔ یہ حب کی ضد ہے کہا جاتا ہے: "**کرهته أكره كرها فهو مكروه**" (یعنی میں نے اس کو ناپسند کیا، چنانچہ وہ ناپسندیدہ ہے) اسی طرح کہا جاتا ہے: "**أكرهته على الأمر إكراها**" یعنی میں نے اس کو زبردستی آمادہ کیا۔ یہ باب "کرم" سے "**قبح، قباحة فهو قبيح**" کی طرح وزن اور معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے: "**كره الأمر و المنظر كراهة فهو كريه**"۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الکلیات ۳/۱۱۱، نیز دیکھئے: تفسیر الماوردی، سورۂ نور/۶۱

(۲) لسان العرب، تکملہ فتح القدیر ۶/۹۶۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

اجمالی حکم:

الف - گواہی میں عداوت:

۵ - فقہاء کی رائے ہے کہ گواہی کے قبول کئے جانے کی ایک شرط یہ ہے کہ گواہ متہم نہ ہو، جن تہمتوں کی وجہ سے گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے ان میں سے ایک عداوت بھی ہے، چنانچہ ایک عدو کی شہادت دوسرے عدو کے خلاف قبول نہیں کی جاتی ہے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ذی غمر علی أخيه ولا تجوز شهادة القانع لأهل بيته**" [۲] (خیانت کرنے والے مرد اور خیانت کرنے والی عورت کی گواہی جائز نہیں ہے، کینہ رکھنے والے کی گواہی اپنے بھائی کے خلاف جائز نہیں ہے، اجیر کی گواہی گھر والوں کے حق میں جائز نہیں ہے) غمر کے معنی یہاں کینہ ہے۔

جس عداوت کی وجہ سے گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے، اس سے مراد دنیاوی عداوت ہے، دینی عداوت مراد نہیں ہے، اس لئے کہ دنیا کے لئے عداوت رکھنا حرام ہے اور گواہ کی عدالت کے منافی ہے اور جو شخص اس معصیت کا ارتکاب کرتا ہے اس کے بارے میں اندیشہ ہے کہ وہ دوسرے فریق کے خلاف جھوٹی گواہی دیدے۔

دنیاوی عداوت وہ ہے جو دنیاوی امور مثلاً: مال وجاہ کی وجہ سے پیدا ہو۔ اسی وجہ سے زخمی شخص کی شہادت، زخمی کرنے والے کے خلاف، مقتول کے ورثہ کی شہادت قاتل کے خلاف، مقذوف (جس پر زنا کی تہمت لگائی گئی ہو) کی شہادت قاذف (تہمت لگانے والا) کے خلاف، جس کو گالی دی گئی ہو اس کی شہادت، گالی دینے والے کے خلاف، قبول نہیں کی جاتی ہے، اس کے ضابطہ میں فقہاء کے یہاں کچھ تفصیل ہے، چنانچہ حنفیہ میں سے شلبی نے کہا کہ عدو وہ ہے جو دوسرے کے غم سے خوش ہو اور اس کی خوشی سے غمگین ہو اور ایک قول ہے کہ اس کا علم عرف کے ذریعہ ہوگا، صاحب "درر الحکام" نے صرف عرف پر اکتفاء کیا ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے: عداوت جس کی وجہ سے گواہی رد کردی جاتی ہے، اس حد تک پہنچ جائے کہ اس کی نعمت کے ختم ہونے کی تمنا کرے، اس کی مصیبت سے خوش ہو اور اس کی خوشی سے غمگین ہو، یہ حالت کبھی دونوں طرف سے ہوتی ہے اور کبھی ایک جانب سے ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں صرف اسی کی شہادت دوسرے کے خلاف قابل رد ہوگی جس میں یہ حالت پائی جائے گی۔

حنابلہ نے کہا ہے: جو شخص کسی دوسرے کی تکلیف سے خوش ہو، اور اس کی خوشی سے غمزدہ ہو، اور اس کے لئے برائی وغیرہ کا خواہاں ہو تو یہ اس کا عدو (دشمن) ہے۔ اس کے خلاف اس کی گواہی تہمت کی وجہ سے قبول نہیں کی جائے گی۔

رہی دینی عداوت تو یہ قبول شہادت سے مانع نہیں ہے، لہذا مسلمان کی شہادت، کافر کے خلاف اور متبع سنت کی شہادت، بدعتی کے خلاف قبول کی جائے گی۔ اگر کوئی شخص گناہ اور معاصی کے ارتکاب میں حد سے تجاوز کر جائے اور اس کی وجہ سے کوئی اس کا عدو (دشمن) ہوجائے تو اس عدو کی گواہی اس کے خلاف قبول کی جائے گی، البتہ اگر دینی عداوت، فاسق اور گناہ کے مرتکب کی حد سے زائد ایذاء رسانی کا سبب بن جائے تو ایسی حالت میں یہ دینی عداوت

(۱) المصباح المنیر، المغرب ۳۰۶۔

(۲) حدیث: "لاتجوز شهادة خائن ......" کی روایت احمد (۲؍۲۰۴ طبع المیمنیة) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۲؍۱۹۸ طبع الشرکة الطباعة الفنیة) میں اس کی سند کو قوی کہا ہے۔

بھی قبول شہادت سے مانع بن جاتی ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ عقد نکاح میں عدو کے خلاف عدو کی شہادت قبول کی جائے گی۔ خواہ گواہ زوجین یا ان میں سے کسی ایک کا عدو ہو۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ) کی رائے ہے کہ عدو کے حق میں عدو کی شہادت قبول کی جائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں تہمت کا اندیشہ نہیں ہے، بعض حنفیہ کے نزدیک قبول نہیں کی جائے گی، امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے [(١)]۔

ب- قضا میں عداوت:

٦- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ قاضی اس شخص کے خلاف فیصلہ نہیں کرے گا جس سے اس کی عداوت ہو، جیسا کہ اس کے خلاف گواہی نہیں دے سکتا، اس لئے کہ اس میں اس پر تہمت لگے گی۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عدو کے خلاف قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔ اور مالکیہ نے کہا ہے کہ اس کا فیصلہ ٹوٹ جائے گا [(٢)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''قضا'' میں ہے۔

ج- نکاح میں عداوت:

٧- شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر باپ اپنی بیٹی کی شادی اس کی اجازت کے بغیر کرے تو اس کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ باپ بیٹی کے درمیان ایسی کھلی ہوئی عداوت نہ ہو جو اہل محلّہ کو بھی معلوم ہو، لہذا اگر دونوں کے درمیان کھلی ہوئی عداوت ہو تو اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح باپ نہیں کرسکتا ہے، اس کے برخلاف اگر کھلی ہوئی عداوت نہ ہو تو نکاح کرسکتا ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں ولی اپنی زیر ولایت عورت کے نکاح میں عار وغیرہ کے خوف سے احتیاط زیادہ کرے گا۔

ولی عراقی نے کہا ہے: مناسب ہے کہ اجبار میں بھی عورت اور شوہر کے درمیان، عداوت کے نہ ہونے کا اعتبار کیا جائے گا اور یہاں عداوت کا ظاہر ہونا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ شوہر اور اجبار کرنے والے ولی کے درمیان فرق بالکل واضح ہے، البتہ عورت کا بلاوجہ کسی مرد کو ناپسند کرنا اثر انداز نہیں ہوگا، پھر بھی ولی کے لئے ایسے شخص سے عورت کا نکاح کرنا مکروہ ہوگا۔

صاحب ''شرح الروض'' نے لکھا ہے: کوئی ضرورت نہیں ہے کہ شوہر کی عداوت کے نہ ہونے کی شرط لگائی جائے، اس لئے کہ ولی کی شفقت خود اس کی متقاضی ہے کہ وہ عورت کی شادی اس کے دشمن سے نہ کرے [(١)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''نکاح'' میں ہے۔

---

(١) تبیین الحقائق ٤/٢٢١، درر الحکام ٤/٣٥٥-٣٥٦، حاشیۃ الدسوقی ٣/١٧١، القوانین الفقہیہ ٣٣٦، تبصرۃ الحکام ١/١٨٠، طبع الشرقیہ ١٣٠١ھ، روضۃ الطالبین ١١/٢٣٧، مغنی المحتاج ٣/١٤٤، المغنی ١٢/٥٥، اور اس کے بعد کے صفحات، منتہی الإرادات ٣/٥٥٤، کشاف القناع ٦/٤٣١، الإنصاف ١٢/٤٧۔

(٢) حاشیہ ابن عابدین ٤/٣٠١، حاشیۃ الدسوقی ٤/١٥٢، روضۃ الطالبین ١١/١٤٦، کشاف القناع ٦/٣٢٠، الروض المربع/٣٦٨۔

(١) مغنی المحتاج ٣/١٤٩، القلیوبی وعمیرۃ ٣/٢٢٢، کشاف القناع ٥/٤٤۔

عدة

تعریف:

۱- عدة (عین کے پیش کے ساتھ) کا معنی لغت میں: تیاری کرنا، اور وہ مال اور ہتھیار جس کو تیار رکھا جائے (۱)۔

اصطلاح میں: دشمن سے جنگ کرنے میں جن چیزوں سے قوت وطاقت حاصل ہو، وہ سب عدة ہیں (۲)۔

عدة سے متعلق احکام:

۲- عدة (یعنی جنگ کی تیاری کرنا) فریضۂ جہاد کے ساتھ فرض ہے، اس لئے کہ تیاری کے بغیر جنگ کرنا اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا ہے۔ اعلاء کلمۃ اللہ کے سلسلہ میں جنگ کے لئے ہر طرح کی تیاری کرنا، مسلمانوں پر فرض ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ اَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَّ مِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ وَ آخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ لَا تَعْلَمُوْنَهُمْ اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْ" (۳) (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہو سکے سامان درست رکھو، قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے جس کے ذریعہ سے تم اپنا رعب رکھتے ہو اللہ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں پر اور ان کے علاوہ دوسروں پر بھی کہ تم انہیں نہیں جانتے ہو اللہ انہیں جانتا ہے)، اور خطاب تمام مسلمانوں سے ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاَنْفِقُوْا فِیْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَلَاتُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ إِلَى التَهْلُكَةِ" (۱) (اور اللہ کی راہ میں خرچ کرتے رہو اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ میں انفاق ترک کر کے اپنے کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔ یہاں بھی خطاب تمام مسلمانوں سے ہے، اللہ تعالیٰ کی راہ میں انفاق ترک کرنے اور مدد کے لئے ضروری سامان فراہم کر کے جنگ کی تیاری نہ کرنے کو اللہ تعالیٰ نے اپنے کو اور جماعت کو ہلاکت میں ڈالنا قرار دیا ہے، قرآن واحادیث میں جو جہاد کی ترغیب دی گئی ہے، اس کے لئے عام طور پر اکثر انفاق کی ترغیب لازم ہے۔

ماوردی کی تفسیر میں ہے: "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنا چھوڑ دو گے تو ہلاک ہو جاؤ گے، پھر انہوں نے فرمایا: یہ حضرت ابن عباس کا قول ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ دشمن کو نقصان پہنچانے کی امید کے بغیر اپنے کو جنگ میں مت ڈالو۔ ابن کثیر نے کہا ہے: اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنے سے ہاتھ روک لینا "اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا" ہے (۲)۔

اپنے بس بھر تیاری کرنا، مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے، اگر اس کو چھوڑ دیں گے تو سب گناہ گار ہوں گے اور یہ ان امور میں سے ہے جن کا تعلق امام سے ہے، اور اس پر لازم ہے، ماوردی نے کہا ہے: امام پر جو امور واجب ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ سرحدوں کو ایسی تیاری وطاقت سے مضبوط رکھے کہ دشمن کو روکا جا سکے اور اس کا دفاع کیا جا سکے، تا کہ وہ غفلت میں حملہ کر کے عزت وآبرو کو پامال نہ

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) الفتوحات الإلہیۃ، تفسیر البغوی ۲/ ۲۵۳۔
(۳) سورۂ انفال/ ۶۰۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔
(۲) الخازن، ابن کثیر، تفسیر الماوردی۔

کریں، یا کسی مسلمان یا ذمی کا خون نہ بہائیں، قرآن کریم میں، اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے جنگ کی تیاری نہ کرنے کو، نفاق کی علامات میں شمار کیا گیا ہے۔ چنانچہ ان منافقین کے بارے میں جنہوں نے کمزور اعذار کی وجہ سے حضور اکرم ﷺ کے ساتھ جہاد میں نہ نکلنے کی اجازت طلب کی تھی، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَا یَسْتَأْذِنُکَ الَّذِیْنَ یُؤمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَ الْیَومِ الْآخِرِاَنْ یُّجَاھِدُوْا بِأَمْوَالِھِمْ وَأَنْفُسِھِمْ ط وَ اللّٰہُ عَلِیْمٌ بِّالْمُتَّقِیْنَ ٭ اِنَّمَا یَسْتَأْذِنُکَ الَّذِیْنَ لاَ یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوْبُھُمْ فَھُمْ فِی رَیْبِھِمْ یَتَرَدَّدُوْنَ ٭ وَلَوْ اَرَادُوْ الْخُرُوْجَ لَأَعَدُّوْا لَہٗ عُدَّۃً" [۱] (جو لوگ اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہیں وہ (کبھی) آپ سے اجازت نہ مانگیں گے کہ اپنے مال وجان سے جہاد نہ کریں، اور اللہ پرہیزگاروں سے خوب واقف ہے، آپ سے اجازت تو وہی لوگ مانگتے ہیں جو اللہ اور روز آخرت پر ایمان نہیں رکھتے اور ان کے دل شک میں پڑے ہوئے ہیں، سو اپنے شک میں پڑے ہوئے حیران ہیں، اور اگر ان لوگوں نے چلنے کا ارادہ کیا ہوتا تو اس کا کچھ سامان کرتے)۔

دیکھئے اصطلاح: "سلاح"۔

تیاری کس چیز سے ہوگی:

۳- قرآن نے بیان کیا ہے: کہ عدۃ "قوت" اور "رباط خیل" ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ أَعِدُّوْا لَھُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّۃٍ وَّ مِنْ رِبَاطِ الْخَیْلِ" (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہو سکے سامان درست رکھو، قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے)۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱٦۔
سورۂ توبہ ر ۴۴، ۴٦۔

قوۃ سے کیا مراد ہے؟ اس میں مفسرین کا اختلاف ہے، ماوردی نے پانچ اقوال نقل کئے ہیں:

الف۔ قوۃ سے مراد نر گھوڑے اور رباط خیل سے مراد مادہ گھوڑیاں ہیں۔

ب۔ قوۃ سے مراد ہتھیار ہے۔ یہ الکلبی کا قول ہے۔

ج۔ آپس میں خالص محبت رکھنا اور متحد رہنا۔

د۔ اللہ تعالیٰ پر بھروسہ رکھنا۔

ھ۔ تیراندازی۔

صاحب تفسیر خازن نے قوۃ کے بارے میں چند اقوال ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: چوتھا قول یہ ہے کہ قوت سے مراد وہ تمام چیزیں ہیں جن سے دشمن کے خلاف جنگ کرنے میں قوت وطاقت حاصل ہو، لہذا وہ تمام ہتھیار جن سے جہاد میں مدد ملے اس قوت میں داخل ہیں جن کے تیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد: "ألا إن القوۃ الرمی" [۱] (دیکھو قوت تو تیراندازی کا نام ہے) اس کے منافی نہیں ہے کہ رمی کے علاوہ دوسری چیز اس قوت میں داخل ہو جس کی تیاری کا حکم دیا گیا ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے آپ کا ارشاد ہے: "الحج عرفۃ" [۲] (حج تو عرفہ ہے) اور جیسے آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "الندم توبۃ" [۳] (ندامت ہی توبہ ہے) اس سے دوسرے

(۱) حدیث: "ألا إن القوۃ الرمی" کی روایت مسلم (۱۵۲۲/۳) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الحج عرفۃ" کی روایت ابوداؤد (۴۸٦/۲) اور حاکم (۴٦۴/۱) نے حضرت عبدالرحمٰن بن یعمر سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: "الندم توبۃ" کی روایت ابن ماجہ (۱۴۲۰/۲) اور حاکم (۲۴۳/۴) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے، اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

کے اعتبار کی نفی مقصود نہیں ہے، بلکہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ چیزیں انتہائی اہم ہیں، نیز اس لئے کہ حضور ﷺ کے عہد مبارک میں تیر اندازی دشمن کو نقصان پہنچانے کا بہت کامیاب وسیلہ و ذریعہ تھی۔ اسی طرح یہاں آیت کا معنی یہ ہوگا کہ جہاد میں جنگ کے لئے تمام ممکن آلات تیار کئے جائیں، مثلاً: تیر اندازی، شمشیر زنی گھوڑ سواری، آپس میں خالص محبت، اتحاد و اتفاق کے ساتھ رہنا، اور اللہ تعالی پر بھروسہ رکھنا وغیرہ ان سب کا حکم دیا گیا ہے۔ شہاب نے کہا ہے: یہاں اس کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ حضور ﷺ غزوۂ بدر میں پوری تیاری نہیں کر سکے تھے، چنانچہ یاد دہانی کرائی گئی کہ ہر زمانہ میں تیاری کے بغیر اللہ کی مدد حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ دشمن کے حملہ سے بچاؤ کے لئے جنگی طاقت وقوت رہنی چاہئے [۱]۔

آیت میں جس قوت کی تیاری کا حکم دیا گیا ہے، اس میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جن سے جنگ میں طاقت وقوت حاصل ہو، خواہ جنگ کے طریقے و اسباب کچھ ہوں، اس کے باوجود خاص طور پر ''رباط خیل'' کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ قرآن کے جو اولین مخاطب تھے ان کے نزدیک یہی سب سے نمایاں اور کارآمد ہتھیار تھا، اگر ان کو ایسے اسباب کے فراہم کرنے کا حکم دیا جاتا جن کو وہ نہیں جانتے تھے اور جن کی تیاری وہ نہیں کر سکتے تھے تو یہ تکلیف مالایطاق ہوتی [۲]۔

(۱) تفسیر الخازن، الفتوحات الإلہیۃ، روح المعانی، تفسیر البغوی: تفسیر سورۂ أنفال/ ۶۰، سورۂ توبہ/ ۴۶، سورۂ بقرہ/ ۱۹۵ کے ذیل میں۔

(۲) سابقہ مراجع۔

عدۃ

تعریف:

۱- لغت میں عدت، عد اور حساب سے ماخوذ ہے، جس کا معنی شمار کرنا ہے، اس کا نام عدت اس لئے رکھا گیا کہ اس میں عام طور پر حیض یا مہینوں کا شمار ہوتا ہے چنانچہ جس عورت کو طلاق دے دی جائے یا جس کے شوہر کا انتقال ہو جائے اس کی عدت اس کے حیض یا اس کے حمل کے ایام یا چار ماہ دس دن ہیں جن کو وہ شمار کرتی ہے، ایک قول ہے: عدت عورت کے لئے اس مدت کا انتظار کرنا ہے جو اس پر واجب ہے، اس کی کی جمع عدد ہے، جیسا کہ سدرۃ کی جمع سدد ہے۔

العدۃ: عین کے پیش کے ساتھ: تیاری کرنا یا وہ مال اور ہتھیار جو تیار کیا جائے، اس کی جمع عدد ہے، جیسے غرفۃ کی غرف ہے۔

العد (عین کے زیر کے ساتھ): وہ پانی جو کبھی ختم نہ ہو جیسے چشمہ اور کنواں کا پانی [۱]۔

اصطلاح میں: عدت اس مدت کا نام ہے جس میں عورت انتظار کرتی ہے، تاکہ اس کو علم ہو جائے کہ اس کا رحم خالی ہے، یا اللہ تعالی کا حکم پورا کرنے کے لئے، یا اپنے شوہر پر اپنے غمزدہ ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے انتظار کرتی ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استبراء:

۲- لغت میں ''الاستبراء'' کا معنی: براءۃ یعنی چھٹکارا چاہنا، یا دور اور علاحدہ ہونا یا مہلت دینا اور ڈرانا، یا حمل سے عورت کا بری ہونے کو معلوم کرنا[۱] یا ہر مبہم معاملہ میں بحث کرنا اور تہ تک پہنچنے کی کوشش کرنا ہے[۲]۔

اصطلاح میں دو معانی پر بولا جاتا ہے۔

پہلا معنی: طہارت میں استبراء: یعنی پاخانہ، پیشاب کے مقام پر جو گندگی ہو اس کو صاف کرنا[۳]۔

دوسرا معنی: نسب میں استبراء: یعنی ملکیت پیدا ہونے یا ختم ہونے کی وجہ سے باندی کا ایک مدت تک انتظار کرنا تاکہ معلوم ہوجائے کہ اس کا رحم خالی ہے، یا اللہ تعالی کا حکم پورا کرنے کے لئے انتظار کرنا[۴]۔

چنانچہ استبراء اور عدت دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ دونوں میں عورت ایک مدت تک انتظار کرتی ہے تاکہ اس سے استمتاع حلال ہوجائے اور چند امور میں دونوں ایک دوسرے سے الگ ہیں، جن کو قرافی نے ذکر کیا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

عدت ہر حال میں واجب ہے، چنانچہ اگر رحم کے خالی ہونے کا یقین ہو تب بھی واجب ہے، اس لئے کہ اس میں ''عبادت'' ہونے کا پہلو غالب ہوتا ہے، استبراء اس کے برخلاف ہے۔

(۱) لسان العرب والمصباح المنیر۔
(۲) الفواکۃ الدوانی ۲/ ۹۰۔
(۳) شرح حدود ابن عرفۃ للرصاع/ ۳۶۔
(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۸۔

استبراء میں ایک حیض کافی ہوجاتا ہے، جبکہ عدت میں یہ کافی نہیں ہے[۱]۔

ب- إحداد:

۳- لغت میں ''احداد'' کا معنی روکنا ہے، اسی سے ہے، عورت کا غم وافسوس ظاہر کرنے کے لئے زینت وغیرہ سے رک جانا[۲]۔

اصطلاح میں: خاص حالات میں مخصوص مدت تک عورت کا زینت وغیرہ سے پرہیز کرنا اور اسی طرح اپنے گھر کے علاوہ دوسری جگہ رات گذارنے سے عورت کا پرہیز کرنا[۳]۔

عدت اور احداد میں تعلق یہ ہے کہ عدت، احداد کے لئے ظرف (وقت) ہے، یعنی عدت کے اندر عورت اپنے شوہر کی موت کی وجہ سے اپنی زینت ترک کردیتی ہے۔

ج- تربص:

۴- لغت میں تربص کا معنی انتظار کرنا ہے، کہا جاتا ہے: تربصت الأمر تربصاً میں نے اس کا انتظار کیا، اسی طرح کہا جاتا ہے: تربصت الأمر بفلان، یعنی فلاں پر کسی امر کے نازل ہونے کی امید کی[۴]۔

اصطلاح میں: مہلت سے کام لینا اور انتظار کرنا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَتَرَبَّصُوْا بِهٖ حَتّٰى حِيْنٍ''[۵] (تو تم لوگ ایک وقت تک اس کا انتظار کرو)۔

(۱) الفروق ۳/ ۲۰۳، ۲۰۵۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح۔
(۳) البدائع ۳/ ۲۰۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۹۔
(۴) المصباح المنیر۔
(۵) سورۂ مؤمنون/ ۲۵۔

تربص اور عدت میں تعلق یہ ہے کہ تربص، عدت کے لئے ظرف ہے، چنانچہ جب عدت پوری ہوجائے گی تو تربص بھی ختم ہوجائے گا، تربص، عدت میں بھی ہوتا ہے، اور دوسری اشیاء میں بھی ہوتا ہے، مثلا: دیون کے باب میں مہلت دینا، لہذا تربص، عدت سے عام ہے، ہر عدت تربص ہے، لیکن ہر تربص عدت نہیں ہے۔

شرعی حکم:

عدت کا مشروع ہونا اور اس کی دلیل:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عدت، مشروع ہے، اور جب عدت کا سبب پایا جائے تو عورت پر عدت گذارنا، واجب ہے [۱] اس سلسلہ میں انہوں نے کتاب اللہ، احادیث اور اجماع سے استدلال کیا ہے۔

الف۔ رہی کتاب اللہ تو اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ" [۲] (اور طلاق شدہ عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں)۔

نیز ارشاد ہے: "وَاللَّائِيْ يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَ اللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَ أُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" [۳] (اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہوچکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہیں، اور (اسی طرح) ان کی بھی جنہیں ابھی حیض نہیں آیا، اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۲/ ۴۸۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۴۸ مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔
(۳) سورۂ طلاق/ ۴۔

نیز ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا" [۱] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پاجاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینے اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

ب- رہی حدیث: تو حضرت ام عطیہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تحد امرأة على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا" [۲] (کوئی عورت کسی میت پر تین دنوں سے زیادہ سوگ نہ کرے، البتہ شوہر (کی موت) پر چار ماہ دس دن سوگ کرے گی)۔

نیز فاطمہ بنت قیسؓ سے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اعتدى في بيت ابن أم مكتوم" [۳] (ابن ام مکتوم کے گھر میں عدت گذارو)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "أمرت بريرة أن تعتد بثلاث حيض" [۴] (بریرہ کو تین حیض عدت گذارنے کا حکم دیا گیا)۔

ج۔ رہا اجماع تو عہد رسالت سے آج تک عدت کے مشروع ہونے اور اس کے واجب ہونے پر پوری امت کا اجماع ہے، کسی نے اس کا انکار نہیں کیا ہے [۵]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔
(۲) حدیث: "لاتحد امرأة على ميت فوق ثلاث......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۲۷) نے کی ہے۔
(۳) حدیث: "اعتدى في بيت ابن أم مكتوم" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۴) نے کی ہے۔
(۴) حدیث عائشہ: "أمرت بريرة أن تعتد بثلاث حيض" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۷۱) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۵۷) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا۔
(۵) المغنی ۹/ ۷۶۔

عدت کے واجب ہونے کا سبب:

۶- وطی کے بعد زوجین میں طلاق، موت، فسخ یا لعان کے ذریعہ علاحدگی ہوجائے تو عورت پر عدت واجب ہوگی، اسی طرح اگر عقد نکاح کے صحیح ہونے کے بعد وطی سے قبل شوہر کی موت ہوجائے تو عورت پر عدت واجب ہوگی۔

خلوت کی وجہ سے عدت واجب ہوگی یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نکاح صحیح میں، خلوت صحیحہ کے بعد مطلقہ پر عدت واجب ہوگی، البتہ نکاح فاسد میں وطی کے بغیر عدت واجب نہ ہوگی، اور شافعیہ کی رائے ہے کہ وطی کے بغیر محض خلوت سے عدت واجب نہیں ہوگی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بطلان'' فقرہ/ ۳۰ اور ''خلوۃ'' فقرہ/ ۱۹۔

مرد کا عدت کی مدت کا انتظار کرنا:

۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ مرد پر عدت واجب نہیں ہے چنانچہ اس کے لئے بیوی سے جدائی کے بعد اس کی عدت کی مدت کے گذرنے کا انتظار کئے بغیر کسی دوسری عورت سے شادی کر لینا جائز ہے، البتہ اگر کوئی دوسرا مانع ہو تو شادی نہیں کر سکے گا، مثلاً: اگر اس کی پھوپھی، خالہ یا بہن وغیرہ سے شادی کرنے کا ارادہ ہو، جن کو بیوی کے ساتھ نکاح میں جمع کرنا جائز نہ ہو یا چوتھی عورت کو طلاق دے اور دوسری سے شادی کا ارادہ ہو تو طلاق رجعی کی عدت میں بالاتفاق شوہر پر انتظار کرنا واجب ہوگا، طلاق بائن میں بھی حنفیہ کے یہاں یہی حکم ہے، اس میں جمہور فقہاء کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک اس میں شوہر پر انتظار کرنا واجب نہیں ہوگا۔

یہاں مرد کو شادی کرنے سے جو منع کیا جاتا ہے، اس کو عدت نہیں کہتے ہیں، نہ لغوی معنی کے اعتبار سے اور نہ شرعی و اصطلاحی معنی کے اعتبار سے، گرچہ اس میں عدت کا معنی پایا جاتا ہے۔

نفراوی نے کہا ہے: درحقیقت عدت میں عورت کو نکاح سے روکنا مقصود ہے، اس لئے کہ چوتھی عورت کو طلاق دینے والے مرد کو کچھ دنوں تک دوسری عورت سے نکاح کرنے سے منع کیا جاتا ہے، اس کو لغت یا شریعت میں عدت نہیں کہتے ہیں، اس لئے کہ بہت سے مواقع ایسے ہیں جہاں نکاح کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، مثلاً: احرام یا مرض کے زمانہ میں مرد نکاح نہیں کر سکتا ایسی حالت میں اس کو عدت گذارنے والا نہیں کہا جاتا ہے[1]۔

عدت کے مشروع ہونے کی حکمت:

۸- عدت کے مشروع ہونے کے کچھ اسباب اور حکمتیں ہیں جن کا اعتبار شریعت نے کیا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

۱۔ رحم کا خالی ہونا معلوم ہوجائے تا کہ دو یا زیادہ وطی کرنے والوں کی منی ایک رحم میں جمع نہ ہوجائے، جس سے نسب میں اختلاط ہو اور نسب خراب ہوجائے، ۲۔ عقد نکاح کی تعظیم، اس کی قدر و منزلت کو بلند کرنا اور اس کی شرافت کو ظاہر کرنا ہے، ۳۔ طلاق دینے والے کے لئے رجعت کے زمانہ کو طویل رکھنا، تا کہ ہوسکتا ہے کہ اس کو ندامت ہو اور رجوع کر لے، لہذا اس کے لے اتنا زمانہ ہونا چاہئے جس میں رجعت کر لینا ممکن ہو، ۴۔ شوہر کے حق کی ادائیگی، اور

---

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۳، فتح القدیر ۴/ ۳۰۷، ابن عابدین ۲/ ۵۹۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۴۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۴، الدسوقی ۲/ ۴۶۹۔

زیب و زینت اختیار کرنے سے روکنے میں، شوہر کے نہ ہونے کی تاثیر کا اظہار کرنا ہے، اسی وجہ سے آباء واجداد اور اولاد پر سوگ کرنے سے زیادہ شوہر پر سوگ کرنا مشروع ہے ۵۔ شوہر کے حق میں احتیاط بیوی کی مصلحت، بچے کا حق اور اللہ کے حق کو قائم رکھنا ہے جس کو اس نے واجب کیا ہے، اس طرح عدت میں چار حقوق ہیں، اور شریعت نے معقود علیہ کی وصولیابی کے حق میں موت کو وطی کے قائم مقام قرار دیا ہے، لہذا عدت کا مقصد محض رحم کا خالی ہونا نہیں ہے، بلکہ یہ تو اس کا ایک مقصد اور ایک حکمت ہے [۱]۔

عدت کی قسمیں:

۹- فقہاء کی رائے ہے کہ شریعت میں عدت کی تین قسمیں ہیں [۲]۔

الف۔ قروء کے ذریعہ عدت۔

ب۔ مہینوں کے ذریعہ عدت۔

ج۔ وضع حمل کے ذریعہ عدت۔

اول- قروء کے ذریعہ عدت:

۱۰- فیومی نے کہا ہے: القروء میں ''قاف'' کو زبر اور پیش دونوں آتے ہیں، اگر زبر ہو تو اس کی جمع ''قروء''، اور ''اقرؤ'' ہے، جیسے ''فلس''، کی جمع ''فلوس'' اور ''افلس''، ہے، اور اگر پیش ہو تو اس کی جمع اقراء آتی ہے، جیسے قفل کی جمع اقفال آتی ہے۔

ائمہ لغت نے کہا ہے: ''قرء'' کا اطلاق طہر اور حیض دونوں پر ہوتا ہے [۱]۔

۱۱- اصطلاح میں ''القرء'' کے معنی میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول: اور یہی بہت سے صحابہؓ، فقہاء مدینہ، امام مالک، امام شافعی اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا قول ہے کہ عدت میں اقراء سے مراد اطہار ہیں [۲]، جبکہ طہر ان حضرات کے نزدیک وہ ہے جو دو حیض کے درمیان ہو (یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر ہے) محض حیض کی طرف منتقل ہونا نہیں ہے، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

الف۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَتِهِنَّ'' [۳] (اے نبی (لوگوں سے کہہ دیجئے کہ) جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو)۔

یعنی ان کی عدت میں طلاق دو، یا ایسے زمانہ میں طلاق دو جوان کی عدت کے لائق ہو، یہاں ''لام''، ''فی'' کے معنی میں ہے، استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالی نے طہر میں طلاق دینے کا حکم دیا ہے، حیض میں نہیں، کیونکہ حالت حیض میں طلاق دینا بالاجماع حرام ہے، لہذا طلاق کی اجازت کو بھی زمانہ طہر کی طرف پھیر دیا جائے گا، اس میں دلیل ہے کہ قرء، طہر ہے جس کو عدت کہتے ہیں اور جس میں عورتوں کو طلاق دی جاتی ہے [۴]۔

---

(۱) إعلام الموقعين ۲/ ۸۵۔

(۲) البدائع للكاساني ۳/ ۱۹۱، فتح القدير ۴/ ۳۰۷، ابن عابدين ۲/ ۵۹۸، الدسوقي على الشرح الكبير ۲/ ۴۶۸، الفواكه الدواني ۲/ ۹۱، جواہر الإكليل ۱/ ۳۸۵، شرح منح الجليل ۲/ ۳۷۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵، اور اس کے بعد کے صفحات، روضة الطالبين ۸/ ۳۶۶، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۴۸، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) المصباح المنير۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۴۶۹، جواہر الإكليل ۱/ ۳۸۵، الفواكه الدوانی ۲/ ۹۱، روضة الطالبين ۸/ ۳۶۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵، تفسير القرطبی ۳/ ۱۱۳، اور اس کے بعد کے صفحات، إعلام الموقعين ۱/ ۲۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۵۲، اور اس کے بعد کے صفحات مكتبة الرياض الحديثة۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۱۔

(۴) تفسير القرطبی ۱۸/ ۱۵۳، ۳/ ۱۱۵۔

ب۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "مره فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شآء أمسك بعد و إن شآء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التي أمر الله عزوجل، أن يطلق لها النسآء"[1] (اس کوحکم دو کہ وہ رجعت کرلے پھر اس کو چھوڑ دے یہاں تک کہ پاک ہوجائے، پھرحیض آ جائے، پھر پاک ہوجائے، پھر اگر چاہے تواس کو روک لے اور اگر چاہے تو وطی سے قبل طلاق دیدے، یہی وہ عدت ہے جس کے لئے اللہ تعالی نے عورتوں کوطلاق دینے کاحکم دیا ہے)۔

چنانچہ اللہ کے رسول ﷺ نے طہر کی طرف اشارہ کیا اور بتایا کہ وہی وہ عدت ہے جس میں عورتوں کوطلاق دینے کاحکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے، اس لئے صحیح یہ ہے کہ قرء طہر ہی ہے۔

اسی طرح عدت بلا تاخیر طلاق کے فوراً بعد واجب ہوتی ہے، اس لئے صحیح یہ ہے کہ قرء وہ طہر ہو جو طلاق سے متصل ہے، وہ حیض نہ ہو جو طلاق سے متصل نہیں ہے، اگر قرء حیض ہوتا تو جو شخص حیض کی حالت میں طلاق دیتا، اس میں ان کی اصل کے مطابق ان کے نزدیک واجب ہوتا کہ وہ حیض عدت میں شمار ہو، حالانکہ اس کا شمار نہیں ہوتا ہے۔

ج۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے انہوں نے کہا ہے: إنما الأقراء الأطهار"[2]۔

د۔ نیز اس لئے کہ "القرء" جمع سے مشتق ہے، کہا جاتا ہے: "قرأت كذا في كذا" جبکہ اس کو اس میں جمع کیا جائے اور جب یہ بات ہے تو حیض کے مقابلہ میں طہر کو قرء کہنا زیادہ مناسب ہے کہ طہر کے ایام میں خون رحم میں جمع ہوتا ہے اور حیض میں خون رحم سے نکلتا ہے اور جو معنی اشتقاق کے موافق ہو اس کا اعتبار کرنا دوسرے سے زیادہ بہتر ہے، اس کی جمع اُقراء، قروء اور اُقرؤ آتی ہے[1]۔

دوسرا قول: قرء سے مراد، حیض ہے، یہی اسلاف کی ایک جماعت، مثلاً: خلفاء اربعہ اور حضرت ابن مسعودؓ کا مذہب اور صحابہ وتابعین میں بہت بڑی جماعت کی رائے ہے اور اسی کے قائل ائمہ حدیث، حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد ہیں، چنانچہ امام احمد سے منقول ہے، انہوں نے کہا: میں پہلے کہتا تھا کہ قرء طہر ہے، مگر آج میری رائے ہے کہ قرء حیض ہے۔

ابن قیم نے کہا ہے: امام احمد نے اس طرف رجوع کرلیا ہے، اب ان کا مذہب یہی ہے، اس کے علاوہ ان کا کوئی مذہب نہیں ہے[2]۔

ان حضرات نے کتاب اللہ، احادیث اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔

الف- رہی کتاب اللہ تو اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ"[3] (اور طلاق والی عورتیں اپنے کوتین میعادوں تک روکے رہیں)۔

اللہ تعالی نے تین قروء عدت گذارنے کاحکم دیا ہے، اگر قرء کو طہر

(۱) حدیث: "مره فليراجعها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۴۵، ۳۴۶) اور مسلم (۲/ ۱۰۹۳) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) سبل السلام للصنعانی ۳/ ۲۰۴ طبع إحیاء التراث العربی بیروت، حدیث عائشہؓ: "إنما الأقراء الأطهار......" کی روایت امام مالک نے مؤطا (۲/ ۵۷۷) میں حضرت عائشہؓ پر موقوفاً کی ہے، اور امام شافعی کے نزدیک الام (۵/ ۲۰۹) میں قابل حجت ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۹۳، ۱۹۴، فتح القدیر ۴/ ۳۰۸، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۹/ ۸۲، ۸۵، کشاف القناع ۵/ ۴۱۷، إعلام الموقعين ۱/ ۲۵، القرطبی ۳/ ۱۱۳، اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الأوطار للشوکانی ۷/ ۹۰، اور اس کے بعد کے صفحات، سبل السلام ۳/ ۲۰۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

پر محمول کیا جائے تو دو طہر اور تیسرے کے بعض حصہ کے ذریعہ عدت ہوگی، اس لئے کہ پہلے قول کے مطابق جس طہر میں طلاق ہوگی، اس کا شمار اقراء میں ہوگا، حالانکہ "تین" ایک خاص عدد کا نام ہے اور جو اسم کسی خاص عدد کے لئے موضوع ہو وہ اس سے کم پر نہیں بولا جاتا ہے، اس طرح کتاب اللہ پر عمل نہیں ہو سکے گا اور اگر قرء سے حیض مراد لیا جائے تو مکمل تین حیض کے ذریعہ عدت ہوگی، اس لئے کہ ان کے نزدیک طہر کا باقی حصہ عدت میں شمار نہیں ہوگا، اس طرح کتاب اللہ پر عمل ہو سکے گا، اس لئے قرء سے حیض مراد لینا زیادہ بہتر ہوگا کہ یہی ظاہر نص کے مطابق ہے اور ظاہر نص کی موافقت اس کی مخالفت سے بہتر ہے [1]۔

ب- رہی سنت: تو اللہ کے رسول ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "**طلاق الأمة اثنتان و عدتها حيضتان**" [2] (باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں) اور یہ معلوم ہے کہ عدت جس چیز سے پوری ہوتی ہے، اس میں آزاد و باندی میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ غلامی کی وجہ سے اس کی عدت آزاد کی عدت سے کم تو ہو جائے گی مگر اصل عدت میں کوئی فرق نہ ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ دراصل عدت جس سے پوری ہوتی ہے وہ حیض ہے [3]۔

ج- نیز اس لئے کہ شریعت کی زبان میں قرء کو حیض کے معنی میں استعمال کرنا عام ہے، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**تدع الصلوة أيام أقرائها**" [1] (عورت اپنے حیض کے زمانہ میں نماز چھوڑ دے گی) آپ نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے فرمایا: "**أنظري إذا أتى قرؤک فلا تصلي، فإذا مر قرؤک فتطهري ثم صلي مابين القرء إلى القرء**" [2] (دیکھو جب تم کو حیض آ جائے تو نماز نہ پڑھو پھر جب حیض گذر جائے اور پاک ہو جاؤ تو دونوں حیضوں کے درمیان نماز پڑھا کرو) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی جگہ قرء کا استعمال، شریعت کی زبان میں طہر کے معنی میں معروف نہیں ہے، لہذا واجب ہے کہ شرع کے کلام کو اس کی زبان میں مشہور معنی پر محمول کیا جائے [3]۔

۵- رہا قیاس: تو یہ عدت اس لئے واجب ہے کہ رحم کا خالی ہونا معلوم ہو، اور رحم کے خالی ہونے کا علم طہر سے نہیں ہوتا ہے، بلکہ حیض سے ہوتا ہے، لہذا عدت کا شمار طہر کے بجائے حیض سے ہوگا [4]۔

طلاق یا فسخ میں حیض والی آزاد عورت کی عدت:

۱۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حیض والی عورت کی عدت، جس کو حیض و طہر دونوں صحیح آتے ہوں، تین قروء ہے [5]، چنانچہ وہ اقراء

---

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۴، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۹/ ۸۳، ۸۴، دار الکتاب العربی، بیروت۔

(۲) حدیث: "طلاق الأمة اثنتان" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۷۲) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۲۱۳) میں ذکر کیا کہ اس کی اسناد میں دو ضعیف راوی ہیں پھر دارقطنی اور بیہقی سے نقل کیا کہ انہوں نے حضرت ابن عمر پر موقوفاً صحیح قرار دیا۔

(۳) البدائع ۳/ ۱۹۴۔

---

(۱) حدیث: "تدع الصلاة أيام أقرائها......" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۲۰) اور ابوداؤد (۱/ ۲۰۹) نے کی ہے اور ابوداؤد نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "انظری إذا أتى قرءوک فلا تصلي......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۹۱) نے کی ہے اور اس کی اصل بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۲۰) میں ہے۔

(۳) المغنی، الشرح الکبیر ۹/ ۸۳، ۸۴۔

(۴) البدائع ۳/ ۱۹۴۔

(۵) البدائع ۳/ ۱۹۳، فتح القدیر ۴/ ۳۰۷، ابن عابدین ۲/ ۵۹۹، ۶۰۳، الدسوقی ۲/ ۴۶۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۵، الفواکہ ۲/ ۹۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۴، ۳۸۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۸، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۹/ ۹۱، کشاف القناع ۵/ ۴۱۷۔

کے ذریعہ عدت گذارے گی، خواہ اس کا حیض دیر سے آئے اور اس کا طہر طویل ہو[1] اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ"[2] (اور طلاق والی عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں)۔

یہ حکم اس عورت کا ہے جس کے ساتھ وطی کی گئی ہو، خواہ نکاح صحیح میں وطی ہوئی ہو یا نکاح فاسد میں، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، شافعیہ کا جدید قول اس کے خلاف ہے، دیکھئے اصطلاح: "خلوۃ"۔

یہ پہلے گذر چکا ہے کہ قرء کے معنی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ وہ طہر ہے جبکہ دوسرے حضرات کے یہاں وہ حیض ہے، اس کے نتیجہ میں عدت کے حساب میں بھی اختلاف ہوگا جو درج ذیل ہے:

الف- قرء بمعنی طہر کے اعتبار سے عدت:

۱۳ - مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ اگر عورت کو طہر میں طلاق دی جائے اور طہر کا کچھ حصہ باقی ہو، خواہ تھوڑا ہی باقی ہو اس کو قرء میں شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ طہر کے بعض حصہ کو، خواہ تھوڑا ہی ہو قرء کہتے ہیں، لہذا وہ مکمل طہر کے درجہ میں سمجھا جائے گا، اللہ تعالی کے کلام میں زیادہ مدت کے لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، مثلاً اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ"[3] (اہم حج کے (چند) مہینے معلوم ہیں)۔

حالانکہ اشہر حج دو ماہ دس دن ہیں، اس لئے اس حالت میں تیسرے حیض کا خون دیکھتے ہی اس کی عدت پوری ہوجائے گی، یہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے۔

امام احمد کی اس روایت کے مطابق کہ قرء طہر ہے، تیسرے حیض کا خون دیکھنے سے اس کی عدت پوری نہیں ہوگی، مذہب میں معتمد قول کے مطابق جب تیسرے حیض کا خون بند ہوجائے گا اور وہ غسل کرلے تب اس کی عدت پوری ہوگی، معتمد قول کے برخلاف دوسرا قول یہ ہے کہ عدت پوری ہونے کے لئے غسل کرنا، شرط نہیں ہے، بلکہ تیسرے حیض کا خون، بند ہوجانا کافی ہے۔

اس میں (جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا ہے) زہری کے علاوہ کسی کا اختلاف نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے: جس طہر میں اس کو طلاق دی گئی ہے اس کے علاوہ تین قروء کے ذریعہ عدت گذارے گی۔

ابوعبید سے منقول ہے کہ اگر اس طہر میں شوہر نے اس سے وطی کی ہو تو اس طہر کے باقی حصہ کو عدت میں شمار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ ایسا زمانہ ہے کہ اس میں طلاق دینا حرام ہے، اس لئے حیض کے زمانہ کی طرح، عدت میں اس کو شمار نہیں کیا جائے گا[1]۔

اگر حیض کی حالت میں طلاق دے تو چوتھے حیض کا خون دیکھنے پر اس کی عدت پوری ہوگی، یہ زید بن ثابت، ابن عمر، عائشہؓ قاسم بن محمد، سالم بن عبد اللہ، ابان بن عثمان اور ابوثور کا قول ہے، تاکہ عدت تین ماہ سے زیادہ نہ ہو۔

ب- قرء بمعنی حیض کے اعتبار سے عدت:

۱۴ - حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ جب تک طلاق کے بعد عورت کو تین مکمل حیض نہ آجائے، اس کی عدت پوری نہ ہوگی، لہذا اگر اس کو کسی طہر میں طلاق دے تو ان کے نزدیک عدت میں اس

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۹، الفواکہ ۲/ ۹۱، الدسوقی ۲/ ۴۶۹۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۷۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۴۶۹ الفواکہ ۲/ ۹۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۶، ۳۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵، المغنی مع الشرح ۹/ ۸۵، ۸۸۔

طہر کو شمار نہیں کیا جائے گا، اور اگر حیض میں طلاق دے تو وہ حیض بھی عدت میں شمار نہ ہوگا، اس میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ حیض کی حالت میں طلاق دینا حرام ہے، کیونکہ اس صورت میں عورت کی عدت لمبی ہوجائے گی، اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالی نے مکمل تین قروء کا حکم دیا ہے، لہذا جس حیض میں طلاق دیا ہے اس کو عدت میں شمار نہیں کیا جائے گا[1]۔

کاسانی کہتے ہیں: اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کوئی اپنی بیوی کو حالت طہر میں طلاق دے گا تو ہمارے نزدیک عدت میں وہ طہر شمار نہیں ہوگا، اس لئے اس کے بعد جب تک تین حیض نہ آجائے اس کی عدت پوری نہ ہوگی[2]۔

۱۵- لیکن کیا تیسرے حیض کے بعد غسل کرنے پر عدت پوری ہوگی یا خون بند ہوجانے پر عدت پوری ہوجائے گی؟ اس سلسلہ میں حنفیہ اور امام ثوری کی رائے ہے کہ غسل کئے بغیر تیسرے حیض کا خون بند ہونے پر ہی عدت پوری ہوجائے گی، بشرطیکہ حیض دس دنوں پر بند ہوا ہو، اس لئے کہ یقینی طور پر خون بند ہوچکا ہے، کیونکہ حیض دس دنوں سے زائد نہیں ہوسکتا ہے، اگر دس دنوں سے زائد خون آئے بھی تو یہ حیض نہ ہوگا، لہذا عدت پوری ہوجائے گی، اس لئے کہ دس دنوں کے بعد دوبارہ حیض کا خون آنے کا احتمال نہیں ہے، لہذا لامحالہ حیض ختم ہوجائے گا اور طہر ثابت ہوجائے گا۔

چنانچہ اس سے رجعت کرنا جائز نہ ہوگا اور تیسرے حیض کے ختم ہوتے ہی دوسرے مرد سے نکاح کرنا حلال ہوجائے گا۔

لیکن اگر اس کے حیض کے ایام دس دنوں سے کم ہوں تو جب تک غسل نہ کرلے، عدت میں رہے گی، اس کے شوہر کے لئے اس سے

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۳، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۹/ ۸۵، ۹۹۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۹۳۔

رجعت کرنا جائز ہوگا اور دوسرے مرد سے اس کا نکاح کرنا حلال نہ ہوگا، بشرطیکہ اس کو پانی ملے پھر بھی غسل نہ کرے اور نہ تیمّم کرکے نماز ادا کرے اور اس پر کم وقت والی نماز کے مکمل وقت کے بقدر نہ گذر جائے[1]۔

ان حضرات نے کتاب اللہ، احادیث، اجماع اور قیاس سے استدلال کیا ہے، کتاب اللہ میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ"[2] (اور جب تک وہ پاک نہ ہوجائیں ان سے قربت نہ کرو) یعنی جب تک غسل نہ کرلیں۔

رہی سنت تو نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "**تحل لزوجها الرجعة عليها حتى تغتسل من الحيضة الثالثة**"[3] (اس کے شوہر کے لئے اس سے رجعت کرلینا جائز ہے جب تک کہ تیسرے حیض سے غسل نہ کرلے)۔

رہا اجماع تو حضرات صحابہؓ کا اجماع ہے کہ عدت پوری ہونے کے لئے غسل کا اعتبار کرنا شرط ہے، چنانچہ علقمہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے نقل کیا ہے، انہوں نے کہا کہ میں حضرت عمرؓ کے پاس تھا کہ ایک مرد اور ایک عورت دونوں آئے، مرد نے کہا: یہ میری بیوی ہے، میں نے اس کو طلاق دیدی تھی اور رجعت کرلی ہے، عورت نے کہا: ان کے عمل کی وجہ سے، جو کچھ واقعہ پیش آیا ہے، اس کو کہنے سے باز نہیں رہوں گی اس نے مجھ کو طلاق دیدی اور چھوڑے رکھا یہاں تک کہ مجھ کو تیسرا حیض آگیا اور خون بند بھی ہوگیا، پھر میں نے اپنا دروازہ بند کرلیا، اپنے غسل کے سامان اکٹھا کرلئے، اور اپنے کپڑے اتاردیئے تو اس نے آکر دروازہ کھٹکھٹایا اور کہا کہ میں نے تجھ سے

(۱) البدائع ۳/ ۱۸۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲، دیکھئے: تفسیر القرطبی ۳/ ۸۸۔

(۳) حدیث: "تحل لزوجها الرجعة عليها......" کی روایت عبدالرزاق نے المصنف میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ پر موقوفاً کی ہے۔

رجعت کر لی ہے، حضرت عمر نے فرمایا: اے ابن ام عبد! اس سلسلہ میں آپ کی کیا رائے ہے؟ تو میں نے کہا: میری رائے ہے کہ جب تک عورت کے لئے نماز پڑھنا جائز نہ ہوجائے اس سے رجعت کر لینا صحیح ہوگا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر آپ اس کے علاوہ دوسری بات کہتے تو میں اس کو صحیح نہیں سمجھتا۔

مکحول سے منقول ہے کہ حضرات ابوبکر، عمر، علی، ابن مسعود، ابوالدرداء، عبادہ بن الصامت اور عبداللہ بن قیس الاشعری رضی اللہ عنہم اس شخص کے بارے میں جو اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاق دیدے، کہا کرتے تھے کہ جب تک عورت تیسرے حیض سے فارغ ہوکر غسل نہ کرلے، شوہر اس کا زیادہ حقدار ہے جب تک عدت میں ہے، دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، اس طرح صحابہؓ کا اتفاق ہے کہ غسل کا اعتبار کیا جائے گا۔

رہا قیاس تو اس لئے کہ جب حیض کے ایام دس دنوں سے کم ہوں گے تو حیض کے خون کے بند ہونے کا یقین نہیں ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ حیض کے ایام میں خون آ جائے، اس لئے خون ایک ہی بار مسلسل نہیں آتا ہے، بلکہ کبھی آتا ہے اور کبھی بند ہوجاتا ہے، لہذا دوبارہ خون کے آنے کا احتمال باقی رہے گا اور دس دنوں کے اندر آنے والا خون، حیض کا خون ہوگا اس صورت میں حیض کے خون کا بند ہونا یقین کے ساتھ نہیں ہوگا اور نہ یقین کے ساتھ طہر ثابت ہوگا، لہذا عدت باقی رہے گی، کیونکہ وہ یقین کے ساتھ ثابت ہے اور جو یقین کے ساتھ ثابت ہو، شک سے ختم نہیں ہوتا ہے۔

اس لئے اگر غسل کرلے گی تو رجعت کا حق ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کے حق میں پاک عورتوں کے بعض احکام ثابت ہوجائیں گے، یعنی اس کے لئے نماز ادا کرنا مباح ہوجائے گا جبکہ حائضہ کے لئے نماز ادا کرنا مباح نہیں ہے، تو گویا غسل کر لینا، اس بات کے لئے قرینہ ہے کہ خون کا بند ہونا مستحکم ہو چکا ہے، اس کی وجہ سے عدت پوری ہوجائے گی، اور رجعت کا حق ختم ہوجائے گا۔

اسی طرح اس وقت بھی یہی حکم ہوگا، اگر غسل نہ کرے، لیکن اس پر نماز کا وقت گذر جائے یا پانی نہ ملے مثلاً: مسافر ہو اور تیمّم کرکے نماز ادا کرے۔

البتہ اگر تیمّم کرلے اور نماز ادا نہ کرے تو کیا عدت پوری ہوجائے گی؟ اور رجعت کا حق ختم ہوجائے گا۔

اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے کہا ہے: سابقہ علت کی وجہ سے عدت پوری نہ ہوگی اور رجعت کا حق ختم نہ ہوگا، اور امام محمد نے کہا ہے: عدت پوری ہوجائے گی اور رجعت کا حق ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ جب اس نے تیمّم کرلیا تو اس پر پاک عورتوں کے احکام جاری ہوں گے یعنی اس کے لئے نماز ادا کرنا مباح ہوگا تو لامحالہ حیض باقی نہیں رہ جائے گا (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک اس قول کی بنیاد پر کہ قرء حیض ہے، تیسرے حیض کے بعد غسل کرنے پر عدت کے پوری ہونے اور دوسرے مرد سے نکاح کے جائز ہونے کے بارے میں دو اقوال ہیں۔

پہلا قول: جب تک غسل نہ کرے عدت میں رہے گی، اس کے شوہر کے لئے رجعت کرنا جائز ہوگا، دوسرے مرد سے اس کا نکاح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ حیض کے حدث کی وجہ سے اس کے لئے نماز پڑھنا ممنوع ہے، لہذا وہ حائضہ کے مشابہ ہوگی۔

دوسرا قول: تیسرے حیض سے فارغ ہونے اور حیض کا خون بند ہونے سے عدت پوری ہوجائے گی، اس قول کو ابوالخطاب نے مختار کہا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ

(۱) البدائع ۳/ ۱۸۳، ۱۸۵۔

قُرُوْءٍ"[1] (اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں)۔

اور قروء مکمل ہوچکے، کیونکہ اس پر غسل کرنا، نماز پڑھنا اور روزہ رکھنا واجب ہے، اس حالت میں روزہ کو ادا کرنا صحیح ہے اور اس لئے بھی کہ میراث، وقوع طلاق، لعان اور نفقہ کے بارے میں عدت کا حکم باقی نہیں رہا، قاضی نے کہا ہے: اگر ہم غسل کی شرط لگائیں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جب تک غسل نہیں کرے گی اس سے رجعت کر لینا مباح ہوگا اور دوسرے مرد سے اس کا نکاح کرنا حلال نہ ہوگا، رہے دوسرے احکام تو وہ خون کے بند ہوتے ہی ختم ہوجائیں گے[2]۔

باندی کی عدت:

۱۶- جس فرقت کی وجہ سے باندی پر عدت واجب ہوتی ہے، اس کی نوعیت کے اعتبار سے اس کی عدت الگ الگ ہوتی ہے، اسی طرح اس کے حاملہ، حائضہ یا مہینہ والی ہونے کے اعتبار سے اس کی عدت الگ الگ ہوتی ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: "رق" فقرہ ۹۹ میں ہے۔

دوم: مہینوں کے ذریعہ عدت:

۱۷- فقہاء کی رائے ہے کہ مہینوں کے ذریعہ عدت دو حالتوں میں واجب ہوتی ہے[3]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸، اور دیکھئے: تفسیر القرطبی ۳/ ۱۱۶، ۱۱۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۸۶، ۸۷، الشرح الکبیر علیہ/ ۱۰۰، ۱۰۱۔

(۳) البدائع للکاسانی ۳/ ۱۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۰، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۹/ ۸۹، ۱۰۶، تفسیر القرطبی ۱۸/ ۱۶۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

پہلی حالت:

یہ وہ عدت ہے جو حیض کا بدل ہو کر واجب ہوتی ہے، اور یہ اس عورت کے حق میں ہے جو مطلقہ ہو، یا اس کے حکم میں ہو جس کو بڑھاپے یا صغرسنی کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو، یا حیض کی عمر کو پہنچ گئی ہو یا اس سے بھی عمر زیادہ ہوگئی ہو اور حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت قرآن کی صراحت کے مطابق تین ماہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالّٰـئِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالّٰـئِي لَمْ يَحِضْنَ"[1] (اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہوچکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہیں، اور (اسی طرح) ان کی بھی جنہیں ابھی حیض نہیں آیا)۔

یعنی ان کی عدت یہی ہے، اور اس لئے بھی کہ یہاں مہینہ اقراء کے بدلہ میں ہے اور اقراء کی مقدار تین ہے، تو اس کے بدل کی مقدار بھی تین ہی ہوگی۔

مالکیہ نے اس صغیرہ کے بارے میں جس کو حیض نہ آتا ہو یہ شرط لگائی ہے کہ وہ وطی کو برداشت کرنے کی طاقت رکھتی ہو، اور کبیرہ کے بارے میں جو حیض سے مایوس ہوچکی ہو یہ شرط لگائی ہے کہ اس کی عمر ستر سال سے زیادہ ہوگئی ہو[2]۔

سن ایاس میں فقہاء کا اختلاف ہے، دیکھئے اصطلاح: "ایاس"، فقرہ ۶۔

اگر عورت مہینہ کے ذریعہ عدت گذار لے پھر عدت سے فارغ ہونے کے بعد اس کو حیض آجائے تو اس کی عدت پوری ہوچکی، اقراء

(۱) سورۂ طلاق/ ۴۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۱، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۹/ ۱۰۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۰، الدسوقی ۲/ ۴۷۳۔

کے ذریعہ عدت گذارنا اس پر لازم نہ ہوگا۔

اگر مہینوں کے دوران اس کو حیض آجائے تو عدت اقراء کی طرف منتقل ہوجائے گی اور جمہور کے نزدیک جو وقت گذر چکا ہے اس کا شمار قرء میں نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ بدل سے فارغ ہونے سے پہلے اصل پر قادر ہوچکی ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی تیمّم کرنے والا تیمّم کے دوران پانی پالے[۱]۔

دوسری حالت:

عدت وفات جو بذات خود اصلاً واجب ہوتی ہے، اس کے واجب ہونے کا سبب صحیح نکاح کے بعد شوہر کی وفات ہے، خواہ وفات وطی سے قبل ہو یا اس کے بعد، خواہ عورت کو حیض آتا ہو یا نہیں، بشرطیکہ حاملہ نہ ہو اور اس کی مدت چار ماہ دس دن ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا"[۲] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں، اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يحل لإمرأة تؤمن بالله و اليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال، إلا على زوج أربعة أشهر و عشرا"[۳] (جو عورت اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ کسی میت پر تین رات سے زیادہ سوگ کرے، البتہ شوہر (کی موت) پر چار ماہ دس

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۶۔

(۲) سورۂ بقرہ ۲۳۴، المبسوط ۶/ ۳۰۔

(۳) حدیث: "لايحل لامرأة تؤمن......" کی روایت بخاری اور مسلم (اللؤلؤ والمرجان رص ۲۵۸، ۲۵۹ شائع کردہ وزارۃ الأوقاف الکویتیہ) نے کی ہے۔

دن سوگ کرے گی)۔

عدت وفات میں یہ مدت اس لئے مقرر کی گئی ہے کہ بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں چالیس دنوں تک نطفہ، پھر چالیس دن علقہ، پھر چالیس دن مضغہ رہتا ہے پھر دس دنوں میں اس میں روح ڈالی جاتی ہے، لہذا اس مدت تک اس کو انتظار کا حکم دیا گیا تاکہ اگر اس کو حمل ہو تو وہ بالکل واضح وظاہر ہوجائے[۱]۔

جمہور فقہاء کے برخلاف مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عدت وفات اس نکاح فاسد میں واجب ہوتی ہے جس کے فاسد ہونے میں اختلاف ہو، جس نکاح کے فاسد ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہو، مثلاً: پانچویں عورت سے نکاح کرنا تو اس میں کوئی عدت نہ ہوگی، البتہ اگر شوہر بالغ ہو اور اس نے عورت سے وطی کی ہو اور عورت وطی کو برداشت کرنے کی طاقت رکھتی ہو تو وہ مطلقہ کی طرح عدت گذارے گی[۲]۔

عدت کے مہینوں کے حساب کا طریقہ:

۱۸- طلاق، فسخ یا وفات میں، عدت کے مہینوں کا حساب چاند کے مہینوں سے ہوگا، انگریزی مہینوں سے نہیں ہوگا، لہذا اگر طلاق یا وفات چاند کے شروع مہینے میں ہو تو چاند کے ذریعہ مہینوں کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَ الْحَجِّ"[۳] (آپ سے (لوگ) نئے

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۲، ۱۹۵، فتح القدیر ۴/ ۳۱۱، ابن عابدین ۲/ ۶۰۳، الدسوقی ۲/ ۴۷۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹۸، ۳۹۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۵، ۳۹۶، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۹/ ۱۰۶، ۱۰۷، کشاف القناع ۵/ ۴۱۵۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۹۔

چاندوں کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ وہ لوگوں کے لئے اور حج کے لئے آلۂ شناخت اوقات ہیں)۔

گرچہ مہینہ کے ایام کم ہوں، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ہم کو مہینوں کے ذریعہ عدت گذارنے کا حکم دیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ"[1] (تو ان کی عدت تین مہینے ہیں)۔

نیز ارشاد ہے: "أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا"[2] (چار مہینہ اور دس دن)۔

لہذا مہینوں کا اعتبار کرنا لازم ہوگا، خواہ مہینہ کے ایام تیس ہوں یا اس سے کم ہوں اور اس لئے بھی کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے آپ نے فرمایا: "الشهر هكذا و هكذا وهكذا"[3] (مہینہ ایسا، ایسا اور ایسا ہوتا ہے)، اور آپ نے دو بار اپنی دسوں انگلیوں سے اشارہ فرمایا اور تیسرے میں ایک بار کل انگلیوں سے اور ایک بار انگوٹھا کو بند کر کے اشارہ کیا اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے[4]۔

اگر جدائی مہینہ کے دوران ہو تو اس سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر مہینے کے درمیان عورت کو طلاق ہو جائے یا شوہر کی وفات ہو جائے، خواہ مہینے کے پہلے دن یا پہلی رات کے درمیان ہو تو چاند کے ذریعہ دو ماہ کا اعتبار ہوگا، اور نامکمل مہینہ کو چوتھے

(۱) سورۂ طلاق / ۴۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۳۴۔

(۳) حدیث: "الشهر هكذا و هكذا و هكذا وأشار بأصابعه العشر مرتين" کی روایت مسلم (۲/ ۷۶۱) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے اور اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۱۹) نے مختصراً کی ہے۔

(۴) البدائع ۳/ ۱۹۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۶، ۳۹۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۰، ۳۹۸، المغنی لابن قدامہ، الشرح الکبیر ۹/ ۱۰۴، ۱۰۵۔

ماہ سے تیس ایام پورے کئے جائیں گے، خواہ نامکمل مہینہ تیس ایام سے کم کا ہو۔

اسی طرح مہینے کے ذریعہ عدت وفات میں ہوگا، یعنی نامکمل مہینہ کا شمار ایام کے ذریعہ کرے گی اور باقی مہینے چاند کے ذریعہ، پھر اول مہینہ کی تکمیل آخری ماہ سے کرے گی[1]۔

انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ مہینہ کے ذریعہ عدت گذارنے کا حکم دیا گیا ہے، اور مہینے چاند کا نام ہے، لہذا عدت گذارنے میں اصل چاند ہی ہوگا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَ الْحَجِّ"[2] (آپ سے (لوگ) نئے چاندوں کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ وہ لوگوں کے لئے اور حج کے لئے آلۂ شناخت اوقات ہیں)۔

اللہ تعالی نے چاند کو اوقات معلوم کرنے کا ذریعہ بنایا ہے، جب چاند کا اعتبار کرنا ناممکن ہو جائے تب ہی ایام مراد لئے جائیں گے، اور پہلے مہینے میں چاند کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے ہم نے ایام کا اعتبار کیا اور باقی مہینوں میں کوئی دشواری نہیں ہے، اس لئے چاند کے ذریعہ ان کا اعتبار کرنا لازم ہوگا[3]۔

دوسرا قول: امام ابوحنیفہ کی رائے، امام ابو یوسف سے ایک روایت اور امام شافعی کے نواسہ کی رائے ہے کہ عدت میں ایام کا حساب ہوگا، چنانچہ طلاق وغیرہ میں نوے دن اور وفات میں ایک سو تیس دن عدت گذارے گی، اس لئے کہ جب ایک مہینہ منکسر

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۵۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۱۸۹۔

(۳) البدائع ۳/ ۱۹۶، الفواکۃ الدوانی ۲/ ۹۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۶، المغنی لابن قدامہ، الشرح الکبیر ۹/ ۱۰۴، ۱۰۵۔

(نامکمل) ہوجائے گا تو تمام مہینے منکسر ہوجائیں گے، انہوں نے مسلسل دو ماہ کے روزہ پر قیاس کیا ہے جبکہ نصف ماہ سے روزہ کی ابتداء ہو۔

نیز اس لئے کہ عدت میں احتیاط پر عمل کیا جائے گا تو اگر عدت میں ایام کا اعتبار کیا جائے گا تو ایام مہینوں سے بڑھ جائیں گے اور اگر چاند کا اعتبار کیا جائے تو ایام سے کم ہوجائیں گے تو احتیاطاً زیادہ کو واجب کرنا بہتر ہوگا[۱]۔

عدت کے مہینوں کے حساب کی ابتداء:

۱۹ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عدت کے مہینوں کی ابتداء اس وقت سے ہوگی جب شوہر اس کو طلاق دے گا، لہٰذا اگر رات یا دن کے دوران اس کو طلاق دے گا تو مہینے کے حساب کی ابتداء اسی وقت سے اس وقت تک ہوگی، انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ"[۲] (توان کی عدت تین مہینے ہیں)، نیز ارشاد ہے: "أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا"[۳] (چار مہینہ اور دس دن)، لہٰذا بغیر کسی دلیل کے اس پر اضافہ کرنا جائز نہیں ہوگا، اور گھنٹوں کا حساب کرنا ممکن ہے، یا تو یقینی طور پر یا غالب گمان کے ساتھ، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے جو واجب کیا ہے، اس پر اضافہ کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر فجر کے بعد طلاق دی گئی ہو تو طلاق کا دن عدت میں شمار نہیں کیا جائے گا، اور نہ وفات کا دن عدت میں

(۱) البدائع ۳/۱۹۵، ۱۹۶، روضۃ الطالبین ۸/۳۷۰، ۳۹۹، مغنی المحتاج ۳/۳۸۶، ۳۹۵۔
(۲) سورۂ طلاق/۴۔
(۳) سورۂ بقرہ/۲۳۴۔

شمار ہوگا[۱]۔

مہینوں کے ذریعہ عدت وفات میں معتبر دس عدد:

۲۰ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عدت وفات میں جو دس عدد ہے، اس سے مراد دس راتیں دنوں کے ساتھ ہیں، لہٰذا دس دن و رات واجب ہوں گے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا"[۲] (وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

چنانچہ اہل عرب عدد میں اکثر مؤنث کا صیغہ استعمال کرتے ہیں، خصوصاً مذکر میں، لہٰذا لفظ لیالی بولتے ہیں اور رات و دن دونوں مراد لیتے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے سیدنا زکریا علیہ السلام سے فرمایا: "اٰيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا"[۳] (تمہارے لئے نشان یہ ہے کہ تم لوگوں سے تین راتیں نہ بول سکوگے، درآنحالیکہ تم تندرست ہوگے)۔

اور مراد راتوں کے ساتھ دن بھی ہیں، اس لئے کہ دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اٰيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا"[۴] (تیرے لئے نشانی یہ ہے کہ تم لوگوں سے بات نہ کرسکوگے تین دن تک بجز اشارہ کے)۔

یہاں دنوں کے ساتھ ان کی راتیں بھی مراد ہیں، اگر کوئی شخص

(۱) فتح القدیر ۴/۳۲۹، الفواکہ الدوانی ۲/۹۲، روضۃ الطالبین ۸/۳۷۰، المغنی لابن قدامہ، الشرح الکبیر ۹/۱۰۵، ۱۰۶، سبل السلام ۳/۲۰۱، إحیاء التراث العربی، بیروت۔
یہ حال گذشتہ زمانہ میں تھا، آج کل اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ جس کو گھڑی میسر ہو اس کے لئے منٹ کا حساب کرنا بھی ممکن ہے۔
(۲) سورۂ بقرہ/۲۳۴۔
(۳) سورۂ مریم/۱۰۔
(۴) سورۂ آل عمران/۴۱۔

رمضان کے آخری عشرہ کے اعتکاف کی نذر مانے تو اس پر دن ورات دونوں میں اعتکاف کرنا لازم ہوگا، یہ قول ابوعبید اور ابن المنذر کا ہے، اوزاعی اور اصم کا اس میں اختلاف ہے، ان دونوں حضرات نے کہا ہے: عورت چار ماہ دس راتیں اور نو دن عدت گذارے گی اس لئے لفظ ''عشر'' (تاء تانیث کے بغیر) ''لیالی'' میں استعمال کیا جاتا ہے، ایام میں نہیں، البتہ راتوں کے درمیان جو ایام ہیں وہ صرف تبعاً داخل ہیں، اس لئے کہ اگر عورت دسویں دن شادی کرلے تو جائز ہوگا، ان کا استدلال ہے کہ کتاب وسنت میں مذکر عدد استعمال کیا گیا ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''لا یحل لامرأة تؤمن باللّٰہ و الیوم الأخر أن تحد علی میت فوق ثلاثة أیام إلا علی زوج أربعة أشهر وعشرا''[1] (جو عورت اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ میت پر تین دن سے زیادہ سوگ کرے، ہاں! صرف شوہر پر چار ماہ اور دس دن سوگ کی اجازت ہے)۔

لہذا واجب ہے کہ معدود لیالی ہو، ورنہ اس کو مونث لایا جاتا[2]۔

سوم: وضع حمل کے ذریعہ عدت:

۲۱ - فقہاء کی رائے ہے کہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی، خواہ عدت طلاق کی ہو یا وطی بالشبہ کی ہو، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَ أُوْلَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ''[3] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)۔

(۱) حدیث: ''لایحل لامرأة تؤمن......'' کی تخریج فقرہ نمبر ۱۷ پر گذر چکی۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۹۵، فتح القدیر ۴/ ۳۱۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۴، الدسوقی ۲/ ۴۷۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۵، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۰۷، سبل السلام ۳/ ۲۰۱۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۴۔

نیز اس لئے کہ عدت کا مقصد رحم کا خالی ہونا ہے، اور رحم کا خالی ہونا وضع حمل سے ہوگا[1]۔

جس عورت کے شوہر کا انتقال ہوجائے اور وہ حاملہ ہو تو اس کی عدت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوجائے گی، مدت کم ہو یا زیادہ، یہاں تک کہ اگر شوہر کی وفات کے تھوڑی دیر کے بعد ہی وضع حمل ہوجائے تو اس کی عدت پوری ہوجائے گی، اور اس کے لئے دوسرے مرد سے نکاح کرنا حلال ہوجائے گا[2]۔

ان کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَأُوْلَاتُ الأَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ أَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ''، عام ہے، اس میں مطلقہ اور جو اس کے حکم میں ہے، اور متوفی عنہا زوجہا داخل ہیں، اگر وہ حاملہ ہوں[3]۔

اس آیت سے اللہ تعالی کے ارشاد: ''وَ الَّذِيْنَ يُتَوَفَّونَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا''[4] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پاجاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں) کے عموم میں تخصیص ہوگی۔

اسی طرح ان کا استدلال اس قول سے ہے جو حضرت عمر، عبداللہ بن مسعود، زید بن ثابت، عبداللہ بن عمر اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہے کہ انہوں نے متوفی عنہا زوجہا (جس کے شوہر کا انتقال

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۲، ۱۹۶، الدسوقی ۲/ ۴۷۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۴، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۰۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۵۴، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۰، تفسیر القرطبی ۳/ ۱۷۴۔

(۳) البدائع ۳/ ۱۹۶، ۱۹۷۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۲۔

ہوجائے) کے بارے میں کہا: اگر اس کو بچہ پیدا ہوجائے جبکہ اس کا شوہر ابھی تخت پر ہوتو اس کے لئے شادی کرلینا جائز ہے [1]۔

اسی طرح ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو حضرت مسور بن مخرمہؓ سے مروی ہے کہ: "**أن سبيعة الأسلمية نفست بعد وفاة زوجها بليال، فجاء ت إلى النبی ﷺ فاستأذنته أن تنكح فأذن لها، فنكحت**" [2] (سبیعہ اسلمیہ اپنے شوہر کی وفات کے چند راتوں کے بعد ہی نفاس والی ہوگئیں اور حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور نکاح کی اجازت طلب کیا تو آپ ﷺ نے ان کو اجازت دیدی، چنانچہ انہوں نے نکاح کرلیا)۔

ایک قول ہے: ان کو اپنے شوہر کی وفات سے چالیس راتوں کے بعد وضع حمل ہوا، زہری نے کہا ہے: میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ نفاس کے خون کے دوران وہ نکاح کرلے، البتہ اس کا شوہر پاک ہونے تک اس سے وطی نہیں کرے گا [3]۔

وجہ یہ ہے کہ حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت وضع حمل سے پوری ہوجاتی ہے، گرچہ اس پر چار ماہ دس دن نہ گذرے، بلکہ وفات کے تھوڑی دیر کے بعد وضع حمل ہوجائے تو عدت پوری ہوجائے گی، اور اس کے لئے دوسرا نکاح کرنا حلال ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ حیض والی عورت کی عدت کا مقصد اس کے رحم کا خالی ہونا معلوم کرنا ہے اور رحم کے خالی ہونے کے بتانے میں وضع حمل، مدت کے گذرنے سے بڑھ کر ہے، لہذا وضع حمل کے ذریعہ عدت کا پورا ہونا، مدت کے ذریعہ پورا ہونے سے زیادہ بہتر ہے [1]۔

حضرت علیؓ اور ایک روایت کے مطابق حضرت ابن عباسؓ کا مذہب، ابن ابی لیلی اور سحنون کی رائے ہے کہ حاملہ متوفی عنہا زوجہا وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں جو زیادہ ہو اس سے عدت گذارے گی، یعنی ان دونوں میں سے جو بعد میں ہوگا اس کے ذریعہ عدت پوری ہوگی [2]۔

ان حضرات کی دلیل، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ الَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا" [3] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پاجاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

اس آیت کریمہ میں عموم، خصوص من وجہ ہے، اس لئے کہ یہ عام ہے، اس میں متوفی عنہا زوجہا داخل ہے، خواہ وہ حاملہ ہو یا نہ ہو اور مدت کے بارے میں "**أربعة أشهر و عشرا**" خاص ہے اور اللہ تعالی کے ارشاد: "وَ أُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" [4] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے) میں بھی عموم، خصوص دونوں ہیں، اس لئے کہ اس میں متوفی عنہا زوجہا اور دوسری عورتیں داخل ہیں اور وضع حمل کے بارے میں خاص ہے، دو آیتوں کو جمع کرنا اور دونوں پر عمل کرنا، کسی ایک کو ترجیح دینے سے بہتر ہے، اس پر اہل اصول کا اتفاق ہے، کیونکہ اگر دونوں مدتوں

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۶، تفسیر القرطبی ۳/ ۱۷۴۔
(۲) حدیث سبیعۃ الأسلمیۃ: "أنها نفست......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم بشرح النووی ۱۰/ ۱۱۰، داراحیاء التراث العربی) نے کی ہے۔
(۳) سبل السلام ۳/ ۱۹۶، ۱۹۷، نیل الأوطار للشوکانی ۷/ ۸۵، اور اس کے بعد کے صفحات دارالجیل بیروت، البدائع ۳/ ۱۹۷۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۷۔
(۲) البدائع ۳/ ۱۹۷، صحیح مسلم ۱۰/ ۱۰۹، ۱۱۰، سبل السلام ۳/ ۱۹۶، اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الأوطار ۷/ ۸۵، اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر القرطبی ۳/ ۱۷۴، ۱۷۵۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔
(۴) سورۂ طلاق/ ۴۔

میں سے زائد کے ذریعہ عدت گزارے گی تو دونوں آیتوں کے تقاضوں پر عمل کرلے گی اور اگر وضع حمل کے ذریعہ عدت گذارے گی تو عدت وفات کی آیت پر عمل چھوٹ جائے گا، لہذا دونوں آیتوں پر ایک ساتھ عمل کرنا کسی ایک کو چھوڑ دینے سے بہتر ہے [۱]۔

کس حمل کے وضع سے عدت پوری ہوتی ہے:

۲۲ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جس حمل کے وضع سے عدت پوری ہوتی ہے، وہ حمل ہے جس میں انسان کی خلقت کی کچھ چیزیں ظاہر ہو جائیں، خواہ مردہ ہو، یا گوشت کا ٹکڑا ہو جس میں تصویر بن گئی ہو، اگرچہ تصویر بہت پوشیدہ ہو، یہ ثقہ دایہ کی شہادت سے ثابت ہوگی۔

اگر گوشت کا ٹکرا ہو اس میں تصویر نہ بنی ہو لیکن ثقہ دایہ شہادت دیں کہ آدمی کی خلقت کی ابتداء ہو چکی ہے، اگر باقی رہ جاتا تو اب تصویر بن جاتی تو اس حالت میں، شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب میں اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت میں، اس کے ذریعہ عدت پوری ہو جائے گی، اس لئے کہ اس سے رحم کا خالی ہونا معلوم ہو جائے گا۔

اس کے برخلاف حنفیہ کی رائے، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ اس حالت میں وضع سے عدت پوری نہ ہوگی، اس لئے کہ حمل وہ نطفہ ہے جس میں تبدیلی ہو چکی ہو، لہذا اگر مضغۃ یا علقہ ہو، نہ اس میں تغیر پیدا ہو، نہ صورت شکل ظاہر ہوئی ہو تو بعض خلقت کے ظاہر ہوئے بغیر، اس کا متغیر ہونا معلوم نہ ہوگا، اگر عورت، نطفہ، علقہ، خون یا گوشت کا لوتھڑا جس میں صورت نہ ہو ساقط کردے تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک، اس وضع سے عدت پوری نہ ہوگی [۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر حمل جمع شدہ خون ہو تو اس سے عدت پوری ہو جائے گی، اس کے حمل ہونے کی علامت یہ ہے کہ اگر اس پر گرم پانی ڈالا جائے تو وہ نہ پگھلے [۲]۔

مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ نے اس حمل میں جس سے عدت پوری ہوتی ہے، یہ شرط لگائی ہے کہ بچہ صاحب عدت کی طرف منسوب ہو، خواہ ظاہری طور پر ہو، یا اس کی طرف منسوب ہونے کا احتمال ہو، جیسے لعان کے ذریعہ نفی کیا ہوا بچہ، لہذا اگر کوئی حاملہ عورت لعان کرے اور شوہر سے حمل کی نفی کردی جائے تو اس حمل کے وضع سے اس کی عدت پوری ہو جائے گی، اس لئے کہ ممکن ہے کہ یہ حمل اس کے شوہر کا ہو اور عدت کے بارے میں عورت کا قول معتبر ہوگا اگر ممکن ہو، لیکن اگر شوہر کی طرف حمل کی نسبت کرنا ممکن نہ ہو تو وضع حمل سے عدت پوری نہ ہوگی، جیسے کہ اگر بچہ مرجائے جس سے انزال کا تصور نہ کیا جاسکے یا ممسوح جس کا عضو تناسل نہ ہو، حاملہ بیوی کو چھوڑ کر مرجائے اسی طرح ہر وہ شوہر جس کی بیوی بچہ جنے، اور بچہ کی نسبت اس کے شوہر کی طرف کرنا ممکن نہ ہو [۳]۔

۲۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر حمل ایک ہو تو حاملہ کی عدت، مکمل بچہ کے جدا ہونے سے پوری ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا

---

(۱) تفسیر القرطبی ۳/ ۱۷۵، صحیح مسلم ۱۰/ ۱۱۰، سبل السلام ۳/ ۱۹۶، نیل الأوطار للشوکانی ۷/ ۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع للکاسانی ۳/ ۱۹۶، ۱۹۷۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۶، ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۴۳، ۴۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸، ۳۸۹، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۶، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۳، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۴۷۴۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۴۷۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۳، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۷۔

ارشاد ہے: "وَ أُوْلَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" [۱] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)، البتہ دو مسئلوں میں اختلاف ہے۔

۲۴- پہلا مسئلہ: اگر بچہ کا اکثر حصہ باہر آ جائے تو کیا اس سے عدت پوری ہوجائے گی یا نہیں؟

ظاہر روایت میں حنفیہ کا مذہب، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا معتمد قول یہ ہے کہ اگر بچہ کا اکثر حصہ باہر آ جائے تو عدت پوری نہ ہوگی، اسی لئے اس سے رجعت کرنا جائز ہوگا اور ماں کا بچہ کی مکمل علاحدگی کے بغیر دوسرے مرد سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا [۲]، اس میں مالکیہ میں سے ابن وہب کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا ہے: حمل کی دو تہائی کے وضع سے دوسرے سے نکاح کرنا حلال ہوجائے گا، اس بناء پر کہ اقل اکثر کے تابع ہوجائے گا [۳]۔

ایک قول میں حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بچہ کا اکثر حصہ باہر آ جائے تو ایک صورت کے مطابق عدت پوری ہوجائے گی اور ایک صورت کے مطابق پوری نہ ہوگی، لہذا رجعت کرنا صحیح نہیں ہوگا، اور احتیاطاً دوسرا نکاح حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ رجعت کے ختم ہونے میں احتیاطاً اکثر کل کے قائم مقام ہوگا اور دوسرے نکاح کے حلال ہونے میں احتیاطاً عدت کے پورا ہونے میں کل کے قائم مقام نہ ہوگا [۴]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بچہ کے بعض حصہ کے نکلنے سے عدت پوری نہ ہوگی، اگر بچہ کا بعض حصہ الگ ہوکر یا الگ ہوئے بغیر نکل جائے اور باقی حصہ نہ نکلے تو رجعت کا حق باقی رہے گا اور اگر طلاق دے گا تو طلاق واقع ہوگی، اگر دونوں میں سے کوئی مرجائے تو دوسرا وارث ہوگا [۱]۔

۲۵- دوسرا مسئلہ: اگر حمل دو یا اس سے زیادہ ہو:

اس مسئلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر حمل دو یا زیادہ ہوں تو آخری حمل کے وضع کے بغیر عدت پوری نہ ہوگی، اس لئے کہ حمل، رحم میں موجود سب کا نام ہے، اور اس لئے بھی کہ عدت حمل سے خالی ہونے کو جاننے کے لئے مشروع ہوئی ہے، لہذا جب دوسرے یا تیسرے بچہ کے موجود ہونے کا علم ہوگا تو یقینی طور پر عدت کو واجب کرنے والی چیز ابھی موجود ہے اور رحم کا خالی ہونا نہیں پایا گیا جو عدت کے پوری ہونے کا سبب ہے، نیز اس لئے کہ اگر پہلے بچہ کے وضع سے اس کی عدت پوری ہوجائے تو اس کے لئے نکاح حلال ہوجائے گا جیسا کہ دوسرے بچہ کی وجہ سے حلال ہوجاتا ہے (حالانکہ پہلے بچہ کے وضع سے نکاح حلال نہیں ہوتا) اسی طرح اگر ایک بچہ پیدا ہوا اور دوسرے کی موجود ہونے میں شک ہو تو اس کی عدت پوری نہ ہوگی، یہاں تک کہ شک دور ہوجائے اور یقین ہوجائے کہ اب اس کو حمل باقی نہیں ہے، کیونکہ اصل اس کا باقی رہنا ہے، لہذا شک سے ختم نہ ہوگا [۲]۔

اس قول کے مطابق اگر ایک بچہ پیدا ہوا اور طلاق رجعی ہو تو شوہر کو دوسرے یا آخری بچہ کی پیدائش سے قبل رجعت کا حق ہوگا، اس لئے

---

(۱) سورۂ طلاق / ۴۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، الدسوقی ۲/ ۴۷۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۵، القلیوبی ۴/ ۴۲، ۴۴، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۴۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۲۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، البدائع ۳/ ۱۹۶۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۵۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، فتح القدیر ۴/ ۳۱۴، طبع مصطفی الحلبی بمصر، البدائع ۳/ ۱۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۴۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۲، ۱۱۳۔

کہ ابھی عدت باقی ہے، اور دونوں بچے جڑواں اس وقت ہوں گے جب دونوں ایک ساتھ پیدا ہوں یا دونوں کے درمیان چھ ماہ سے کم کا فصل ہو، اگر دونوں کے درمیان چھ ماہ یا زیادہ کا فصل ہوگا تو دوسرا بچہ دوسرے حمل سے ہوگا [۱]۔

دوسرا قول: عکرمہ، ابوقلابہ اور حسن بصری کی رائے ہے کہ عدت پہلے بچہ کی پیدائش سے پوری ہوجائے گی، البتہ آخری بچہ کی پیدائش تک وہ شادی نہیں کرسکے گی [۲] اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ أُوْلَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" [۳] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)، اللہ تعالی نے "حملهن" میں جمع کا صیغہ استعمال کر کے "احمالهن" نہیں کہا ہے، لہذا ان میں سے ایک بھی پیدا ہوجائے گا تو وضع حمل ہوجائے گا [۴]۔

اس قول کے مطابق، پہلے بچہ کی پیدائش کے بعد رجعت کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ عدت باقی نہیں رہی، البتہ جڑواں بچوں میں سے آخری بچہ کی پیدائش کے بعد ہی اس کے لئے دوسرا نکاح کرنا حلال ہوگا، اس میں جمہور فقہاء کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک حاملہ سے رجعت کا حق اس وقت ختم ہوتا ہے جب کل حمل کی پیدائش ہوجائے، یہی عام علماء کا قول ہے [۵]۔

وضع حمل کے ذریعہ عدت گذارنے والی عورت کے لئے شادی کرنا کب جائز ہوگا، وضع حمل کے بعد یا طہر کے بعد؟

۲۶ - اس سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸۔

(۲) المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۲۲، البدائع ۳/ ۱۹۸۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۴۔

(۴) البدائع ۳/ ۱۹۸۔

(۵) المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۸/ ۴۷۸، ۴۷۹۔

پہلا قول: جمہور علماء اور ائمہ فتوی کی رائے ہے کہ عورت وضع حمل کے بعد شادی کرسکتی ہے، گرچہ وہ نفاس کی حالت میں ہو، اس لئے کہ عدت، مکمل حمل کی پیدائش سے پوری ہوجاتی ہے، لہذا اس کے لئے دوسرا نکاح کرنا جائز ہوگا، البتہ اس کا شوہر اس کے پاک ہونے تک اس سے وطی نہیں کرے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ" [۱] (اور جب تک وہ پاک نہ ہوجائیں ان سے قربت نہ کرو)۔

دوسرا قول: حسن، شعبی، نخعی اور حماد کی رائے ہے کہ نفاس والی عورت، نفاس کے خون کی حالت میں نکاح نہیں کرسکتی ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**فلما تعلت من نفاسها تجملت للخطاب**" [۲] (جب اپنے نفاس سے پاک ہوجائے گی تو زیب وزینت اختیار کرے گی تاکہ اس کو نکاح کا پیغام دیا جائے) تعلت کا معنی پاک ہونا ہے [۳]۔

حمل کے پائے جانے میں عدت گذارنے والی عورت کو شک ہونا:

۲۷ - اس کا مطلب یہ ہے کہ عورت اقراء یا مہینوں کے ذریعہ عدت گذار رہی ہو اور اس کو حمل کی علامات یعنی حرکت، یا پیٹ کا پھولنا وغیرہ نظر آئے اور اس کو شک ہو کہ یہ حمل ہے یا نہیں؟ [۴]۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

(۲) حدیث: "فلما تعلت من نفاسها تجملت للخطاب" کی روایت نسائی (۶/ ۱۹۵) نے حضرت سبیعہ اسلمیہ سے کی ہے اور اس کی اصل بخاری (فتح الباری ۹/ ۴۶۹) اور مسلم (۲/ ۱۱۲۳) میں ہے۔

(۳) سابقہ مراجع، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۰، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۱۷۵۔

(۴) المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۰۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۹۔

پہلا قول: مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر معتدہ کو شک وشبہ ہوا اور حمل کی آخری مدت تک حمل کے بارے میں حیران ہو تو کیا پانچ سال انتظار کرے گی یا چار سال؟ اس میں اختلاف ہے، اگر مدت گذر جائے اور شک وشبہ میں اضافہ نہ ہو تو دوسرا نکاح کرنا حلال ہوگا، اس لئے کہ عدت پوری ہوگئی، اگر مدت گذر جائے اور شک وشبہ میں اضافہ ہو، مثلاً: پیٹ بڑھ جائے تو شبہ دور ہونے تک انتظار کرے گی اور ایک روایت میں ہے کہ اگر پانچ سال یا چار سال گذر جائے تو نکاح کرنا حلال ہوگا گرچہ شبہ باقی ہو، اگر حمل کے شبہ میں مبتلا عورت، پانچ سال مکمل ہونے سے چار ماہ قبل نکاح کرلے اور دوسرے نکاح سے پانچ ماہ پر بچہ پیدا ہو تو بچہ کا نسب دونوں میں سے کسی سے ثابت نہ ہوگا، اور دوسرے کا نکاح فسخ ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے حاملہ سے نکاح کیا ہے، پہلے شوہر سے اس لئے نسب ثابت نہ ہوگا کہ پانچ سال سے ایک ماہ زائد ہونے پر بچہ پیدا ہوا ہے، اور دوسرے شوہر سے اس لئے ثابت نہ ہوگا کہ چھ ماہ سے کم میں ولادت ہوئی ہے [۱]۔

دوسرا قول: شافعیہ نے کہا ہے: اگر عدت کے دوران بوجھ یا حرکت وغیرہ کی وجہ سے عورت کو شبہ ہو کہ حمل ہے یا نہیں تو دوسرا نکاح نہیں کرے گی، یہاں تک کہ شبہ ختم ہوجائے، یعنی اتنا زمانہ گذر جائے کہ عورتیں سمجھتی ہیں کہ بچہ اتنے دنوں تک پیٹ میں نہیں رہتا ہے، اس لئے کہ اس پر عدت یقین کے ساتھ لازم ہے، لہٰذا یقین کے بغیر عدت سے نہیں نکلے گی، اگر نکاح کرلے تو نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ عدت کے پوری ہونے میں شبہ ہے، اور ابضاع (شرمگاہ) میں احتیاط پر عمل ہوگا، نیز اس لئے کہ معقود علیہ میں شبہ، عقد کو باطل کردیتا ہے، اگر عدت گذرنے اور دوسرے سے نکاح کرنے کے بعد شبہ ہو تو اس کا نکاح برقرار رہے گا، یہاں تک کہ عقد نکاح سے چھ ماہ سے کم میں بچہ پیدا ہو اس وقت عقد نکاح کے باطل ہونے کا حکم دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ ثابت ہوجائے گا کہ وہ عقد کے دن حاملہ تھی، اور بچہ پہلے شوہر کا ہوگا اگر اس کا ہونا ممکن ہو، اس کے برخلاف اگر چھ ماہ یا اس سے زائد مدت پر بچہ پیدا ہو تو بچہ دوسرے شوہر کا ہوگا، اور اگر عدت کے بعد دوسرے سے نکاح کرنے سے قبل شبہ ہوجائے تو احتیاطاً نکاح سے پرہیز کرے گی تاکہ شبہ ختم ہوجائے [۱]، اس لئے کہ حدیث ہے: "**دع ما یریبک إلی ما لا یریبک**" [۲] (جس میں تم کو شبہ ہو اس کو چھوڑ دو اور جس میں شبہ نہ ہو اس پر عمل کرو)۔

تیسرا قول: حنابلہ نے کہا کہ عدت کے دوران، حمل کے ہونے اور نہ ہونے میں شبہ کرنے والی عورت کے تین حالات ہیں۔

اول: اگر عدت پوری ہونے سے قبل شبہ پیدا ہوجائے تو شبہ دور ہونے تک وہ عدت کے حکم میں رہے گی، اگر حمل ظاہر ہوجائے گا تو وضع حمل سے اس کی عدت پوری ہوگی، اور اگر ظاہر ہوجائے گا کہ حمل نہیں ہے تو واضح ہوجائے گا کہ اس کی عدت قروء یا مہینوں سے پوری ہوچکی ہے، اگر شبہ دور ہونے سے پہلے نکاح کرے گی تو نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایسی حالت میں نکاح کیا ہے کہ وہ بظاہر معتدہ کے حکم میں ہے، البتہ ہوسکتا ہے کہ اگر حمل نہ ہونا ظاہر ہوجائے تو اس کا نکاح صحیح ہوجائے کیونکہ یہ واضح ہوجائے گا کہ اس نے اپنی عدت پوری ہونے کے بعد نکاح کیا ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۹۔

(۲) حدیث: "دع مایریبک إلی مالایریبک" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۶۸) اور نسائی (۸/ ۳۲۸) نے حضرت حسن بن علی سے کی ہے اور ترمذی نے فرمایا: حدیث حسن صحیح ہے۔

دوم: اگر عدت پوری ہونے اور نکاح کرنے کے بعد، شبہ پیدا ہو تو نکاح صحیح ہوگا، اس لئے کہ بظاہر اس کی عدت پوری ہونے کے بعد نکاح ہوا ہے، اور شبہ کے ساتھ حمل کا ہونا مشکوک ہے اور اس کی وجہ سے جس نکاح کے صحیح ہونے کا حکم ہو چکا ہے وہ ختم نہ ہوگا، البتہ اس کے شوہر کے لئے اس سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا، کیونکہ نکاح کے صحیح ہونے میں شبہ ہے اور اس لئے بھی کہ جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کا پانی دوسرے کی کھیتی کو سیراب کرے، پھر دیکھا جائے گا اگر دوسرے سے شادی کرنے اور وطی کرنے کے چھ ماہ سے قبل بچہ پیدا ہو جائے تو اس کا نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ اس نے حمل کی حالت میں نکاح کیا ہے، اور اگر چھ ماہ سے زائد پر بچہ پیدا ہو تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور اس کا نکاح صحیح ہوگا۔

سوم: اگر عدت کے گذرنے اور نکاح سے قبل شبہ پیدا ہو تو اس کے لئے شادی کرنا حلال نہ ہوگا، اگر شادی کرے گی تو نکاح باطل ہوگا، ایک دوسرے قول کے مطابق اس کے لئے نکاح کرنا حلال ہے اور نکاح صحیح ہوگا [۱]۔

عدت کا بدل جانا یا اس کا منتقل ہونا:

عدت کی تین قسمیں ہیں، عدت بالأ قراء، عدت بالأ شہر، عدت بوضع الحمل اور کبھی عدت ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہو جاتی ہے جس کا بیان حسب ذیل ہے:

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۴، ۱۰۵۔
یہ ان حضرات کے زمانہ میں معروف تھا۔ یقین نہ ہونے کی وجہ سے شبہ کی بنیاد پر ایسا حکم تھا۔ لیکن موجودہ سائنسی وسائل کے ذریعہ حمل کے موجود ہونے کا یا نہ ہونے کے یقین تک رسائی ممکن ہے۔

پہلی حالت:

عدت کا اشہر سے اقراء کی طرف منتقل ہونا، مثلاً: نابالغہ جس کو حیض نہیں آتا تھا، اسی طرح آئسہ۔

۲۸ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نابالغہ یا بالغہ جس کو حیض نہیں آتا تھا، اگر مہینوں کے ذریعہ عدت گذارنا شروع کرے پھر اس کی عدت پوری ہونے سے قبل اس کو حیض آجائے گرچہ تھوڑی دیر پہلے آئے تو اس پر از سر نو عدت گذارنا واجب ہوگا اور اس کی عدت اشہر سے اقراء کی طرف منتقل ہو جائے گی، اس لئے کہ اشہر، اقراء کا بدل ہے اور جب اصل پایا جاتا ہے تو بدل کا حکم باطل ہو جاتا ہے، جیسے پانی کے ساتھ تیمم کا حال ہے [۱]۔

اگر مہینوں کے ذریعہ اس کی عدت پوری ہو جائے پھر اس کے بعد اس کو حیض آئے اگرچہ تھوڑی دیر آئے تو اس پر از سر نو عدت گذارنا لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا معنی ہے جو عدت پوری ہونے کے بعد پیدا ہوا ہے، یہ اسی طرح ہے جیسے عدت گذرنے کے طویل زمانہ کے بعد حیض آئے، اس اصل کو ممنوع قرار دینا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ اگر اس کے ممنوع ہونے کو صحیح قرار دیا جائے تو جس عورت کو حیض نہیں آتا ہے، کسی بھی حال میں اس کے لئے مہینوں کے ذریعہ عدت گذارنا ممکن نہ ہوگا [۲]۔

آئسہ اگر بعض مہینوں کے ذریعہ عدت گذارے پھر خون دیکھے تو شافعیہ کے نزدیک اور ظاہر روایت میں حنفیہ کے نزدیک، اس کی

(۱) البدائع للکاسانی ۳/ ۲۰۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۲۔
(۲) البدائع ۳/ ۲۰۰، طبع دار الکتاب العربی، ابن عابدین ۲/ ۶۰۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۲ طبع دار المعرفہ بیروت، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۹ روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۶، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۲، اور اس کے بعد کے صفحات دار الکتاب العربی۔

عدت اقراء کی طرف منتقل ہوجائے گی، اس لئے کہ جب اس نے خون دیکھ لیا تو معلوم ہوگیا کہ وہ آئسہ نہیں تھی، اس نے سمجھنے میں غلطی کی تھی، لہذا اس کے حق میں مہینوں کے ذریعہ عدت کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ بدل ہے، اور اصل کے ہوتے ہوئے بدل کا اعتبار نہیں ہوتا، حنفیہ کی رائے (اس روایت کے مطابق جس میں انہوں نے آئسہ ہونے کے لئے وقت مقرر کیا ہے) یہ ہے کہ جب اس عمر کو پہنچ جائے پھر اس کے بعد خون دیکھے تو وہ خون حیض نہ ہوگا، جیسے وہ خون جسے ایسی چھوٹی بچی دیکھے کہ اس جیسی بچی کو حیض نہیں آسکتا، البتہ اگر خالص خون ہوگا تو حیض ہوگا اور مہینوں کے ذریعہ عدت گذارنا باطل ہوجائے گا۔

کاسانی نے جصاص سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ہے: یہ اس عورت کے بارے میں ہے جو یہ سمجھ لے کہ وہ آئسہ ہے، لیکن حقیقی آئسہ جو خون دیکھے گی وہ حیض نہ ہوگا، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ایسی عورت کے لئے حیض آنا، کسی نبی کا معجزہ ہی ہوسکتا ہے، اس لئے اس کو معجزہ ہی سمجھنا چاہئے، جصاص نے یہی وجہ بیان کی ہے [1]، اس میں مالکیہ وحنابلہ کا اختلاف ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر آئسہ پچاس کے بعد، ستر سے قبل خون دیکھے اور حنابلہ کہتے ہیں کہ پچاس کے بعد ساٹھ سے قبل خون دیکھے تو یہ خون مشکوک فیہ ہوگا، یہ جاننے کے لئے یہ حیض ہے یا نہیں عورتوں کی طرف رجوع کیا جائے گا [2] البتہ حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت پچاس کے بعد اپنی اس عادت کے مطابق خون دیکھے جو حیض کے زمانہ میں دیکھا کرتی تھی تو وہ صحیح مذہب کے مطابق حیض ہوگا، اس لئے کہ حیض ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ ایسے زمانہ میں پایا جائے جس میں پایا جانا ممکن ہو، اور اس زمانہ میں حیض کا پایا جانا ممکن ہے اگرچہ نادر ہے، اور اگر ساٹھ کے بعد دیکھے تو یقینی طور پر وہ حیض نہیں ہے، اس وقت اس کے ذریعہ عدت نہیں گذارے گی بلکہ مہینوں کے ذریعہ عدت گذارے گی، اس عورت کی طرح جو خون نہ دیکھے [1] دیکھئے اصطلاح: ''إیاس''، فقرہ/۶۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر آئسہ مہینوں کے مکمل ہونے کے بعد خون دیکھے تو اس میں تین اقوال ہیں:

اول: اقراء کی طرف لوٹنا اس پر لازم نہ ہوگا بلکہ اس کی عدت پوری ہوجائے گی، جیسا کہ مہینوں کے ذریعہ عدت گذارنے کے بعد نابالغہ کو حیض آئے، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے۔

دوم: اقراء کی طرف لوٹنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ ظاہر ہوگیا کہ وہ آئسہ نہیں ہے، نابالغہ اس کے برخلاف ہے، اس لئے وہ حیض دیکھے گی تو اس سے یہ لازم نہ آئے گا کہ یہ عدت گذارنے کے وقت ان عورتوں میں سے نہیں تھی جن کو حیض نہیں آتا ہے۔

سوم: اور یہی اظہر ہے کہ اگر مہینوں کے بعد نکاح کرلے تو عدت پوری ہوجائے گی اور نکاح صحیح ہوگا، ورنہ اس پر اقراء کے ذریعہ عدت گذارنا لازم ہوگا [2]۔

دوسری حالت:
اقراء سے اشہر کی طرف عدت کا منتقل ہونا:

۲۹ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس عورت کو ایک یا دو حیض آئے پھر وہ حیض سے مایوس ہوجائے تو اس کے حق میں عدت اقراء سے اشہر (مہینوں) کی طرف منتقل ہوجائے گی، اور وہ از سر نو اشہر کے ذریعہ

(۱) البدائع ۳/۲۰۰، ابن عابدین ۲/۶۰۶ روضۃ الطالبین ۸/۳۷۲، مغنی المحتاج ۳/۳۸۶۔

(۲) شرح الزرقانی ۴/۲۰۴، مواہب الجلیل ۴/۱۴۴، ۱۴۶، الدسوقی ۲/۴۲۰، المغنی لابن قدامہ، والشرح الکبیر ۹/۹۲، ۱۰۸۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/۹۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/۳۷۳، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۰۳۔

عدت گذارے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ" [1] (اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہوچکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہوتو ان کی عدت تین ماہ ہے)۔

اشہر حیض کا بدل ہے، اگر از سر نو عدت نہیں گذارے گی، بلکہ پہلی عدت پر قائم رہے گی تو ایک ہی چیز کا اصل اور بدل ہونا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے، اسی طرح عدت میں دو جنسوں سے تلفیق نہیں ہوتی ہے، حیض کے ذریعہ اس کو پورا کرنا ممکن نہ رہا تو مہینوں کے ذریعہ پورا کرنا واجب ہوگا [2]۔

عورت کا آئسہ ہونا یہ ہے کہ اس عمر کو پہنچ جائے جب عام طور پر حیض نہیں آتا ہے، جب اس عمر کو پہنچ جائے اور خون بھی بند ہوجائے تو بظاہر وہ حیض سے مایوس ہوگی، یہاں تک کہ اس کے خلاف کوئی واضح بات ہمارے سامنے آجائے، سن إیاس کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں [3]۔

اگر خون سن ایاس سے پہلے بند ہوجائے تو حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کا بیان عنقریب ہی آئے گا دیکھئے اصطلاح: "إیاس"۔

تیسری حالت: معتدہ کا عدت طلاق سے عدت وفات کی طرف منتقل ہونا:

۳۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق رجعی دیدے، پھر عدت کی حالت میں شوہر کا انتقال ہوجائے تو اس سے عدت طلاق ساقط ہوجائے گی، اور وفات کے وقت سے از سر نو چار ماہ دس دن عدت وفات گذارے گی، اس لئے کہ مطلقہ رجعیہ جب تک عدت میں رہے، بیوی ہے اور اس پر اللہ تعالی کا یہ ارشاد نافذ ہوگا: "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا" [1] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

اسی وجہ سے ابن المنذر نے کہا ہے: جن اہل علم سے ہماری ملاقات ہے ان سب کا اس پر اجماع ہے، اس لئے کہ مطلقہ رجعیہ بیوی ہے، اس پر طلاق واقع ہوتی ہے، اس کو شوہر کی میراث ملتی ہے، لہذا غیر مطلقہ کی طرح وفات کی عدت گذارے گی [2]۔

فقہاء کی رائے ہے کہ اگر مرد اپنی بیوی کو اپنی صحت کی حالت میں، یا اس کے مطالبہ کی بنیاد پر طلاق بائن دیدے پر عدت کے زمانہ میں شوہر کی وفات ہوجائے تو وہ عدت طلاق مکمل کرے گی، اس کی عدت، عدت وفات کی طرف منتقل نہ ہوگی، اس لئے کہ بائنہ ہونے کی وجہ سے طلاق کے وقت سے دونوں کے درمیان ازدواجی رشتہ ختم ہو چکا ہے، لہذا دونوں کے درمیان وراثت جاری نہ ہوگی، کیونکہ وراثت کا سبب موجود نہیں ہے، اس لئے عدت وفات کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا عدت طلاق اپنے حال پر باقی رہے گی۔

اگر مرد اپنی بیوی کو، اس کے مطالبہ کے بغیر اپنے مرض الموت میں طلاق بائن دیدے پھر عدت کی حالت میں اس کی وفات ہوجائے تو امام ابوحنیفہ، امام احمد، ثوری اور محمد بن الحسن کی رائے ہے کہ احتیاطاً،

(۱) سورۂ طلاق ر ۴۔

(۲) فتح القدیر ۴ر ۱۴۶، ۱۴۷، بدائع الصنائع ۳ر ۲۰۰، حاشیۃ الدسوقی، روضۃ الطالبین ۸ر ۳۷۱، المغنی لابن قدامہ ۹ر ۱۰۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۳ر ۳۸۸، روضۃ الطالبین ۸ر ۳۷۲، فتح القدیر ۴ر ۱۴۵، مواہب الجلیل ۴ر ۱۴۴، ۱۴۶، الدسوقی ۲ر ۴۲۰، المغنی لابن قدامہ ۹ر ۹۲۔

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۳۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹ر ۱۰۸۔

عدت طلاق اور عدت وفات میں جو بعید مدت ہوگی اس کے ذریعہ عدت گذارے گی، کیونکہ عورت کے وارث ہونے کی وجہ سے ازدواجی رشتہ کے قائم رہنے کا شبہ ہے، لہذا اگر ہم فرض کرلیں کہ موت سے قبل عورت کو دو حیض آجائے اور موت کے بعد ابھی تیسرا حیض نہ آئے یہاں تک کہ عدت وفات پوری ہوجائے تو وہ عدت طلاق پوری کرے گی، اس کے برخلاف اگر وفات کے بعد اور عدت وفات کے پوری ہونے سے پہلے تیسرا حیض آجائے تو وہ عدت وفات پوری کرے گی۔

کاسانی کہتے ہیں: ان کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ فرار کی تہمت کی وجہ سے خاص طور پر میراث کے حق میں جب نکاح باقی ہے تو عدت کے واجب ہونے میں نکاح کا باقی رہنا بدرجہ اولی ہوگا، اس لئے کہ عدت کو واجب کرنے میں احتیاط کیا جاتا ہے، لہذا احتیاطاً عدت کو واجب کرنے کے لئے من وجہ نکاح کا قائم رہنا کافی ہوگا، لہذا اس پر واجب ہوگا کہ چار ماہ دس دن عدت گذارے جس میں اس کو تین حیض آجائے [1]۔

امام مالک، امام شافعی، ابوعبید، ابوثور، ابو یوسف اور ابن المنذر کی رائے ہے کہ معتدہ عدت طلاق گذارے گی، اس لئے کہ نکاح سے بائن ہونے کی وجہ سے پوری طرح ازدواجی رشتہ ختم ہو چکا ہے، لہذا وہ منکوحہ نہیں رہی اور اس لئے بھی کہ ارث، مقصد کی نقیض کے ساتھ معاملہ کرتے ہوئے ثابت ہے، اس کا یہ تقاضا نہیں ہے کہ ایسا ازدواجی رشتہ باقی رہے جو غم واندوہ اور متوفی پر سوگ کا سبب ہے [2]۔

---

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۰-۲۰۱، المبسوط ۶/ ۳۹۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۱۴۲، ۱۴۳ طبع دار التراث العربی، ابن عابدین ۲/ ۶۰۵، البدائع ۳/ ۲۰۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۴۲، الدسوقی ۳/ ۴۷۵، الحطاب ۴/ ۱۵۰، ۱۵۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹۹، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۶۔

چوتھی حالت:

عدت کا قروء یا اشہر سے، وضع حمل کی طرف منتقل ہونا:

۳۱- جمہور فقہاء، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ قروء یا اشہر کے ذریعہ عدت گذارنے کے دوران، یا عدت گذارنے کے بعد ظاہر ہو کہ عورت اپنے شوہر سے حاملہ ہے تو عدت وضع حمل کی طرف منتقل ہوجائے گی اور گذرے ہوئے قروء یا اشہر کا حکم ساقط ہوجائے گا اور ظاہر ہوجائے گا کہ عورت نے جو خون دیکھا تھا وہ حیض نہیں تھا، اس لئے کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا ہے اور اس لئے بھی کہ وضع حمل ختم ہونے والے ازدواجی رشتہ کے آثار سے رحم کے خالی ہونے کی سب سے قوی علامت ہے [1] اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ أُوْلَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" [2] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)۔

عدت کی ابتداء اور اس کا پورا ہونا:

۳۲- حنفیہ کی رائے ہے کہ عدت، طلاق میں طلاق کے بعد اور وفات میں وفات کے بعد شروع ہوجاتی ہے اس لئے کہ عدت کے واجب ہونے کا سبب طلاق یا وفات ہے، لہذا سبب کے پائے جانے کے وقت سے اس کے شروع ہونے کا اعتبار ہوگا، چنانچہ اگر عورت کو طلاق یا وفات کا علم نہ ہو، یہاں تک کہ عدت کی مدت گذر جائے تو اس کی عدت پوری ہوجائے گی، لیکن "ہدایہ" میں ہے: ہمارے مشائخ طلاق میں فتوی دیتے ہیں کہ عدت کی ابتداء اقرار کے وقت سے ہوگی تا کہ باہمی موافقت کی تہمت نہ رہے، بابرتی نے کہا ہے: ہوسکتا ہے

---

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۱، الدسوقی ۲/ ۴۷۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۲۹، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۹، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۳۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۴۔

کہ دونوں، طلاق اور عدت کے پوری ہونے پر موافقت کرلیں، تاکہ مریض کا عورت کے لئے دین کا اقرار کرنا اور اس کے لئے کسی چیز کی وصیت کرنا صحیح ہوجائے اور دونوں عدت کے پوری ہونے پر موافقت کرلیں تاکہ وہ اس کی بہن سے یا اس کے علاوہ چوتھی عورت سے نکاح کرسکے [1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عدت، طلاق کے علم کے وقت سے شروع ہوگی، لہذا اگر اپنی صحت کی حالت میں گذشتہ طلاق کا اقرار کرے اور اس کے اقرار سے قبل عدت کی مقدار گذر چکی ہو تو اقرار کے وقت سے اس کی عدت شروع ہوگی اور عورت اس کی وارث ہوگی، اس لئے کہ وہ اپنی عدت میں ہے اور شوہر اس کا وارث نہ ہوگا، کیونکہ اس کے اقرار سے عورت کی عدت پوری ہوچکی ہے، البتہ اگر بینہ قائم ہوجائے تو اس وقت سے عدت گذارے گی جس کا ذکر بینہ کریں، یہ حکم طلاق رجعی میں ہے، اگر طلاق بائن ہو تو دونوں ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے اور عدت وفات، وفات کے وقت سے شروع ہوگی [2]۔

شافعیہ نے کہا: عدت وفات، موت کے وقت سے اور عدت اقراء طلاق کے وقت سے شروع ہوگی، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک وجوب کا وقت ہے، اور اگر شوہر کی موت یا اس کی طلاق کی اطلاع اس کو عدت کی مدت گذرنے کے بعد ہو تو اس کی عدت پوری ہوچکی، لہذا اس پر عدت میں سے کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ نابالغہ عدت گذارتی ہے حالانکہ اس کو عدت کا ارادہ نہیں ہوتا ہے [3]۔

حنابلہ نے کہا ہے: جس عورت کو اس کا شوہر طلاق دیدے یا

(۱) الہدایہ ۴/ ۱۵۴۔

(۲) الخرشی ۴/ ۱۴۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۰۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۳۹، ۱۴۳۔

مرجائے اور وہ عورت سے دور ہو تو اس کی عدت موت یا طلاق کے دن سے ہوگی، علم کے دن سے نہیں، یہی حنابلہ کے نزدیک مشہور ہے۔

امام احمد سے منقول ہے کہ اگر اس پر بینہ قائم ہوجائے تو بھی یہی حکم ہوگا اور اگر کوئی بینہ نہ ہو تو اس کی عدت خبر آنے کے دن سے ہوگی [1]۔

۳۳- عدت کا پورا ہونا، اس کی نوعیت کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، لہذا اگر عورت حاملہ ہو تو اس کی عدت مکمل حمل کی پیدائش سے پوری ہوگی اور اگر عدت قروء کے ذریعہ ہو تو تین قروء سے اس کی عدت پوری ہوگی اور اگر عدت اشہر کے ذریعہ ہو تو علاحدگی یا وفات کے وقت سے اس کا حساب کیا جائے گا یہاں تک کہ تین ماہ یا چار ماہ دس دن کے گذرنے سے عدت پوری ہوگی۔

عدت کس چیز سے پوری ہوگی اس کو بیان کرتے ہوئے کاسانی نے لکھا ہے: عدت کے پوری ہونے کی دو صورتیں ہیں: اول قول کے ذریعہ دوم فعل کے ذریعہ۔

رہا قول: تو معتدہ اتنی مدت میں عدت کے پوری ہونے کی خبر دے کہ اس جیسی مدت میں عدت کا پورا ہوجانا ممکن ہو (تو اس کی عدت پوری ہوجائے گی) لہذا اگر عورت آزاد، اشہر والی ہو تو عدت طلاق میں تین ماہ سے کم میں، یا عدت وفات میں چار ماہ دس دن سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر آزاد اقراء والی ہو اور وفات کی عدت گذار رہی ہو تو چار ماہ دس دن سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، یا طلاق کی عدت گذار رہی ہو تو اگر اتنی مدت میں اپنی عدت کے پوری ہونے کی خبر دے کہ اس جیسی مدت میں عدت پوری ہوسکتی ہو تو اس کی بات قبول کی جائے گی اور اگر اتنی

(۱) المغنی ۹/ ۱۸۸، ۱۹۱۔

مدت میں خبر دے کہ اس جیسی مدت میں عدت پوری نہ ہوسکتی ہوتو اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ امین کی بات صرف اس معاملہ میں قبول کی جاتی ہے جس میں ظاہر حال اس کی تکذیب نہ کرے اور یہاں ظاہر حال اس کی تکذیب کر رہا ہے، لہذا اس کی بات قبول نہ کی جائے گی، البتہ اگر اپنی قسم کے ساتھ وضاحت کرے تو اس وضاحت کے ساتھ اس کی بات قبول کی جائے گی، اس لئے کہ وضاحت کی صورت میں ظاہر حال اس کی تکذیب نہیں کرے گا، کم از کم مدت جس میں اقراء کے ذریعہ عدت گذارنے والی کی تصدیق کی جائے گی، امام ابوحنیفہ کے نزدیک ساٹھ دن اور امام ابو یوسف و امام محمد کے نزدیک انتالیس ایام ہیں۔

رہا فعل: تو اس کی مثال یہ ہے کہ عورت اتنی مدت گذرنے کے بعد کہ اس جیسی مدت میں عدت پوری ہوسکتی ہے، دوسرے مرد سے نکاح کرلے، یہاں تک کہ اگر وہ کہے گی: کہ مری عدت ابھی پوری نہیں ہوئی ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی نہ پہلے شوہر کے حق میں، نہ دوسرے شوہر کے حق میں، اور دوسرے شوہر کا نکاح جائز ہوگا، اس لئے کہ اتنی مدت گذرنے کے بعد کہ اس جیسی مدت میں عدت پوری ہوسکتی ہو اس کا نکاح کرنا، عدت کے پوری ہوجانے کی دلیل ہے [۱]۔

مستحاضہ کی عدت:

۳۴- شریعت میں استحاضہ کا معنی: رحم کے نچلے حصہ میں ایک رگ ہے جس کو عاذل (رگ خون استحاضہ) کہا جاتا ہے، اس کی خرابی یا کسی مرض کی وجہ سے حیض کے مقررہ اوقات کے علاوہ میں خون کا بہنا [۲]۔

(۱) البدائع ۳/۱۹۸، ۲۰۰، فتح القدیر ۴/۳۱۲، ۳۳۱۔

(۲) رسائل ابن عابدین ۱/۴۷، القوانین الفقہیہ رص ۵۶، الفواکہ الدوانی ۲/۹۲، مغنی المحتاج ۱/۱۰۸، کشاف القناع ۱/۱۹۶۔

لہذا اگر مطلقہ عورت جو عدت گذار رہی ہو، حیض والی ہو اور اس کا خون مسلسل جاری ہوجائے، بند نہ ہو تو وہ عورت مستحاضہ ہے اور دو میں سے ایک صورت حال ضرور ہوگی۔

۳۵- پہلی صورت حال: اگر عورت حیض و استحاضہ کے درمیان بو، رنگ، کثرت، قلت یا عادت کی وجہ سے تمیز کر سکے، (اس کو غیر متحیرہ کہا جائے گا)، تو وہ اقراء کے ذریعہ عدت گذارے گی [۱]، اس لئے کہ اس سلسلہ میں منقول دلائل عام ہیں، مثلاً: اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ" (اور طلاق والی عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں)۔

نیز اس لئے کہ اپنی معروف عادت سے حساب کرے گی [۲] اور اس لئے بھی کہ پورے طہر کے بعد ممتاز خون، حیض سمجھا جائے گا، لہذا وہ اشہر کے بجائے اقراء کے ذریعہ عدت گذارے گی [۳]۔

۳۶- دوسری صورت حال: مستحاضہ متحیرہ ہوگی جو دونوں خون کے درمیان تمیز نہ کر سکے اور اپنی عادت کی مقدار بھول گئی ہو، یا ایک دن خون دیکھے اور ایک دن صفائی، خواہ حیض کی ابتداء اسی حالت میں ہوئی ہو یا بعد میں، اگر ایسی صورت حال پیدا ہوگئی ہو، اس کی عدت کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول: جمہور فقہاء حنفیہ، اصح قول میں شافعیہ، ایک قول میں حنابلہ، عکرمہ، قتادہ اور ابوعبید کی رائے ہے کہ اس صورت حال میں مستحاضہ کی عدت تین ماہ ہوگی، اس لئے کہ اکثر ہر ماہ میں ایک بار حیض

(۱) البدائع ۳/۱۹۳، فتح القدیر ۴/۳۱۲، ۳۳۵، الدسوقی ۲/۴۷۰، الفواکہ الدوانی ۲/۹۲، جواہر الإکلیل ۱/۳۸۵، مغنی المحتاج ۳/۳۸۵، ۳۸۶، روضۃ الطالبین ۸/۳۶۹، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/۱۰۱۔

(۲) فتح القدیر ۴/۳۳۵، روضۃ الطالبین ۸/۳۶۹۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/۹۲۔

کا آنا ہے، یا، اس لئے کہ اکثر ہر مہینہ میں طہر اور حیض دونوں ہوں گے اور سن ایاس تک انتظار کرنے میں بڑی مشقت ہے، اس لئے بھی وہ اس حالت میں شک کرنے والی ہے اور اللہ تعالی کے اس ارشاد میں داخل ہے: "وَإِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ"[1] (اور اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہیں)۔

نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حمنہ بنت جحش سے فرمایا: **"تلجمی و تحیضی فی کل شهر فی علم الله ستة أيام أو سبعة أيام"**[2] (خون نکلنے کی جگہ پر ایسی پٹی باندھ لو جو خون کو روک دے اور ہر مہینہ چھ یا سات دن اپنے کو حائضہ سمجھو، حقیقت اللہ ہی بہتر جانتا ہے)۔

چنانچہ آپ ﷺ نے ان کے لئے ہر ماہ میں ایک حیض مقرر فرمایا جس میں وہ نماز، روزہ چھوڑ دیں اور اس حیض کے سارے احکام ثابت ہوں، لہذا واجب ہے کہ اس کے ذریعہ عدت پوری ہوجائے، کیونکہ یہ بھی حیض کے احکام میں سے ہے۔

دوسرا قول: مالکیہ، ایک قول میں حنابلہ اور اسحق کی رائے ہے کہ مستحاضہ متحیرہ کی عدت مکمل ایک سال ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اس عورت کے حکم میں ہے جس کا حیض رک گیا ہو اور معلوم نہ ہو کہ کب تک رکا رہے گا اور اس لئے بھی کہ اس کو حیض کا یقین نہیں ہے، حالانکہ وہ حیض والی ہے، لہذا اس کی عدت ایک سال ہوگی، اس عورت کی طرح جس کا حیض رک جائے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ نو ماہ استبراء کے لئے انتظار کرے گی تاکہ شبہ دور ہوجائے، اس لئے کہ یہ عام طور پر حمل کی مدت ہے، پھر تین ماہ عدت گذارے گی اور ایک سال کے بعد اس کے لئے دوسرا نکاح کرنا حلال ہوگا اور ایک قول ہے کہ پورا سال عدت ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کے نزدیک اختلاف محض لفظی ہے۔

تیسرا قول: یہ شافعیہ کا ایک قول ہے: معتدہ متحیرہ، سن ایاس کے بعد تین ماہ عدت گذارے گی یا چار سال یا نو ماہ احتیاطاً انتظار کرے گی۔ انہوں نے اس کو اس عورت پر قیاس کیا ہے جس کا حیض دیر سے آئے اور اس کا طہر طویل ہوجائے، یا اس لئے کہ ایاس سے قبل اس کا صحیح حیض آجانا متوقع ہے[1]۔

شک کرنے والی یا ممتدۃ الطہر کی عدت:

۳۷- فقہاء کی رائے ہے کہ جس عورت کو شک ہو، یا جس کا طہر لمبا ہوگیا ہو، یہ وہ عورت ہے جس کو حیض آتا تھا پھر حمل، یا اس کے بغیر اس کا حیض رک گیا ہو، اگر اس کو اس کا شوہر طلاق دیدے اور اس کا حیض معلوم بیماری کی وجہ سے بند ہوجائے، مثلاً رضاع ونفاس کی وجہ سے، یا ایسے مرض کی وجہ سے جس سے شفاء کی امید ہو، اس پر واجب ہے کہ صبر کرے یہاں تک کہ حیض آجائے اور وہ حیض کے ذریعہ عدت گذارے یا سن ایاس کو پہنچ جائے اور آئسہ کی طرح تین ماہ عدت گذارے، انتظار کی مدت کے طویل ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ اشہر کے ذریعہ عدت گذارنا نص کے مطابق ایاس کے بعد ہی ہوسکتا ہے، لہذا اس سے قبل اشہر کے ذریعہ عدت گذارنا جائز نہ ہوگا اور یہی حضرت علی، عثمان اور زید بن ثابتؓ کی رائے ہے۔ بیہقی نے روایت کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے دودھ پلانے والی کے بارے میں

(۱) سورۂ طلاق ر ۴۔

(۲) حدیث: "حمنہ بنت جحش" کی روایت ترمذی (۱ر ۲۲۳) اور ابن ماجہ (۱ر ۲۰۵) نے کی ہے، اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۱) فتح القدیر ۴ر ۳۱۲، ۳۳۵، الدسوقی ۲ر ۴۷۰، جواہر الإکلیل ۱ر ۳۸۵، الفواکہ الدوانی ۲ر ۹۲، مغنی المحتاج ۳ر ۳۸۵، روضۃ الطالبین ۸ر ۳۶۹، المغنی لابن قدامہ ۹ر ۱۰۲۔

ایسا ہی حکم دیا تھا۔

اگر اس کو حیض آئے پھر معلوم بیماری کے بغیر بند ہوجائے تو حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ، حسن بصری اور مالکیہ کی رائے، شافعیہ کا ایک قدیم قول اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ شک والی عورت اس حال میں حمل کی اکثر مدت نو ماہ انتظار کرے گی تاکہ اس کے رحم کا خالی ہونا ظاہر ہوجائے اور شبہ دور ہوجائے۔ اس لئے کہ عام طور پر حمل اس سے زیادہ دن پیٹ میں نہیں رہتا ہے، پھر تین ماہ عدت گذارے گی تو یہ ایک سال ہوا جس میں اس کی عدت پوری ہوگی اور اس کے لئے دوسرا نکاح کرنا حلال ہوگا۔

ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی اور اس کو ایک یا دو حیض آیا تھا پھر اس کا حیض رک گیا تھا اور یہ معلوم نہ تھا کہ حیض کیوں رک گیا ہے، فرمایا کہ نو ماہ انتظار کرے پھر اگر حمل ظاہر نہ ہو تو تین ماہ عدت گذارے اس طرح یہ ایک سال ہوا، اور معلوم نہیں ہے کہ کسی نے اس کی مخالفت کی ہے۔

ابن المنذر نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ نے مہاجرین وانصار صحابہ کی موجودگی میں یہ فیصلہ کیا اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی، اور اثرم نے کہا ہے: میں نے ابو عبد اللہ سے سنا ان سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی تھی اور اس کو ایک حیض آیا تھا پھر اس کا حیض بند ہو گیا تھا تو انہوں نے جواب دیا کہ میری رائے حضرت عمرؓ کی حدیث کے مطابق ہے اگر اس کا حیض بند ہوجائے اور معلوم نہیں ہے کہ کیوں بند ہو گیا ہے تو وہ ایک سال انتظار کرے گی، اس لئے کہ ایک عدت کی بنیاد دوسری عدت پر نہیں ہوتی ہے[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/۱۹۵، ابن عابدین ۲/۶۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۷۰،

جدید قول میں شافعیہ نے صراحت کی ہے: وہ صبر کرے گی یہاں تک کہ حیض آجائے تو اقراء کے ذریعہ عدت گذارے گی، یا آئسہ ہوجائے تو اشہر کے ذریعہ عدت گذارے گی جیسا کہ اگر کسی بیماری کی وجہ سے خون بند ہوجائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اشہر کے ذریعہ عدت گذارنا صرف اس کے لئے مقرر کیا ہے جس کو ابھی حیض نہ آیا ہو یا آئسہ ہوگئی ہو اور یہ ان دونوں میں سے کوئی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو امید ہے کہ خون دوبارہ آسکتا ہے، لہذا یہ اس عورت کے مشابہ ہے جس کا خون کسی معروف عارضہ کی وجہ سے بند ہو گیا ہو۔

شافعیہ کے قدیم قول میں ہے کہ شک والی عورت حمل کی اکثر مدت یعنی چار سال انتظار کرے گی تاکہ یقین کے ساتھ رحم کا خالی ہونا معلوم ہوجائے، ایک قدیم قول یہ بھی ہے کہ حمل کی اقل مدت یعنی چھ ماہ انتظار کرے گی۔

قدیم مذہب کا حاصل یہ ہے کہ وہ حمل کی اکثر مدت یا اقل مدت انتظار کرے گی پھر حمل نہ ہونے کی صورت میں تین ماہ عدت گذارے گی۔

جدید مذہب کے مطابق (جو سن ایاس تک انتظار کرنا ہے)، ''مغنی المحتاج'' میں ہے: اگر ایاس کے بعد تین ماہ کے اندر حیض آجائے تو اقراء کے ذریعہ عدت گذارنا واجب ہوگا، اس لئے کہ بدل سے فراغت سے قبل اصل پر قدرت حاصل ہوگئی اور جو قرء گذر چکا ہے وہ شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ دونوں کے درمیان گھرا ہوا طہر ہے اور اگر تین ماہ مکمل ہونے کے بعد حیض آئے تو اس میں چند اقوال ہیں، اظہر قول یہ ہے کہ اگر تین ماہ مکمل ہونے کے بعد نکاح کرلے تو

القوانین الفقہیہ ۲۴۱، جواہر الإکلیل ج ۱/ ۳۸۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۱، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۰۔

عدت پوری ہوگئی اور نکاح بس صحیح ہوگیا، ورنہ اقراء کے ذریعہ عدت گذارنا واجب ہوگا، کیونکہ ظاہر ہوگیا کہ وہ آئسہ نہیں ہے، ایک قول یہ ہے کہ مطلقاً اس کی عدت اقراء کی طرف منتقل ہوجائے گی، خواہ نکاح کرے یا نہیں، ایک قول ہے کہ مطلقاً عدت کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ بظاہر اس کی عدت پوری ہوگئی، اس کو اس صغیرہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کو اشہر کے بعد حیض آئے۔

ایاس میں اس کے خاندان کی عورتوں کا ایاس معتبر ہے اور ایک قول ہے کہ احتیاطاً تمام عورتوں کا ایاس معتبر ہوگا تا کہ یقین حاصل ہوجائے [۱]۔

نابالغ اور جو اس کے حکم میں ہو اس کی بیوی کی عدت:

۳۸- فقہاء کی رائے ہے کہ اگر نابالغ مرجائے تو اس کی زوجہ کی عدت، چار ماہ دس دن ہے جو بالغ کی زوجہ کی عدت کے ساتھ برابر ہے بشرطیکہ حاملہ نہ ہو۔

اگر نابالغ اپنی بیوی کو چھوڑ کر مرجائے اور وہ حاملہ ہو تو اس میں دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، ابو یوسف اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ نابالغ اپنی حاملہ بیوی کو چھوڑ کر مرجائے (اور وہ اتنا بچہ ہے کہ اس جیسے کو اولاد نہیں ہوسکتی ہے) تو اس کی بیوی کی عدت چار ماہ دس دن ہے، اس لئے کہ یقینی طور پر یہ حمل اس سے نہیں ہے، کیونکہ اس کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا، لہذا اس سے عدت بھی پوری نہ ہوگی، جیسا کہ اگر زنا سے حمل ہو یا اس کی موت کے بعد حمل ہوا ہو، اور جس حمل کی پیدائش سے عدت پوری ہوتی ہے وہ حمل ہے جو

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۷، ۳۸۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۱، ۳۷۳۔

صاحب عدت کی طرف منسوب ہو، گرچہ احتمال کے درجہ میں ہو [۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر شوہر، نابالغ یا مجبوب (جس کا عضو تناسل کاٹ دیا گیا) ہو تو اس کی بیوی کی عدت وضع حمل سے پوری نہ ہوگی نہ طلاق کی عدت اور نہ وفات کی عدت، بلکہ طلاق میں تین اقراء لازم ہوں گے اور اس کا نفاس، حیض شمار کیا جائے گا اور وفات میں دونوں مدتوں میں جو زائد ہوگی وہی واجب ہوگی، یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن مکمل ہونے میں جو بعد میں ہو وہی واجب ہوگا [۲]۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر شوہر قریب البلوغ (نابالغ) ہو جس سے حمل کا ٹھہرنا ممکن ہو تو اس کی وطی سے عدت واجب ہوگی، اسی طرح اس کی خلوت صحیحہ وفاسدہ سے بھی عدت واجب ہوگی اور اس کے بچہ ہونے کی وجہ سے اس سے وطی ممکن نہ ہو یا خلوت نہ ہوئی ہو تو طلاق میں اس پر عدت واجب نہ ہوگی۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ بچہ کی وطی سے عدت واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ دلائل عام ہیں (اگرچہ اس عمر کے بچہ کو اولاد نہ ہو) اس لئے کہ وطی فی الجملہ رحم کو مشغول کرنے والی ہے، اور اس لئے بھی کہ انزال جس سے حمل ٹھہرتا ہے چونکہ پوشیدہ معاملہ ہے، اشخاص اور حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اور اس کی تحقیق دشوار بھی ہے، اس لئے شارع نے اس سے بحث نہیں کی بلکہ اس کے سبب پر اکتفاء کیا اور وہ وطی کرنا یا منی کو رحم میں داخل کرنا ہے، جیسا کہ رخصت کے بارے میں محض سفر پر اکتفا کیا، مشقت سے بحث نہیں کی، زرکشی نے کہا ہے: بچہ کی وطی سے عدت واجب ہونے کے لئے شرط ہے کہ

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۷، فتح القدیر ۴/ ۳۲۳، ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، المبسوط ۶/ ۵۲، الدسوقی ۲/ ۴۶۷، ۴۶۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۴، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۱۹، ۱۲۰۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۱، ۹۲۔

وہ وطی کے لئے تیار ہو، امام غزالی نے اسی پر فتوی دیا ہے[۱]۔

دوسرا قول: امام ابوحنیفہ، امام محمد اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ اس نابالغ کی زوجہ کی عدت جس کو حاملہ چھوڑ کر مرجائے وضع حمل سے پوری ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "وَأُولاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"[۲] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ عدت، رحم کے خالی ہونے کا علم حاصل کرنے کے لئے واجب ہوتی ہے، اور ولادت یقینی طور پر رحم کے خالی ہونے کی علامت ہے اور اشہر سے یقینی طور پر رحم کا خالی ہونا معلوم نہیں ہوتا ہے، اس لئے ایسی چیز کو واجب کرنا جس سے یقینی طور پر رحم کا خالی ہونا معلوم ہوجائے زیادہ بہتر ہے، البتہ اگر حمل اس کی موت کے بعد ظاہر ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ وہ چار ماہ دس دن عدت گذارے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَ يَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا"[۳] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

نیز اس لئے کہ اگر موت کے وقت حمل موجود نہ ہو تو عدت اشہر کے ذریعہ واجب ہوگی، لہذا بعد میں ظاہر ہونے والے حمل کی وجہ سے عدت نہیں بدلے گی اور اگر موت کے وقت موجود ہو تو حمل کی عدت واجب ہوگی، لہذا حمل کی پیدائش سے اس کی عدت پوری ہوگی، دونوں صورتوں میں اس کا نسب بچہ سے ثابت نہ ہوگا، کیونکہ عام طور پر بچہ منی سے پیدا ہوتا ہے، اور نابالغ کو حقیقۃً منی نہیں ہے اور عادۃً اس کا پایا جانا محال ہے، لہذا اس کو فرض کرنا بھی محال ہی ہوگا[۱]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳؍۳۸۴، روضۃ الطالبین ۸؍۳۶۵،۳۶۶، شرح المنہاج بحاشیتی القلیوبی وعمیرہ ۴؍۳۹۔

(۲) سورۂ طلاق؍۴۔

(۳) سورۂ بقرہ؍۲۳۴۔

مجبوب، خصی اور ممسوح کی بیوی کی عدت:

۳۹ - مالکیہ کی رائے ہے کہ مجبوب کی بیوی، صبی کی بیوی کی طرح ہے، اس کی طلاق سے بیوی پر عدت واجب نہ ہوگی، جیسا کہ وطی سے قبل طلاق کی صورت میں عدت واجب نہیں ہوتی ہے، اور ایک قول ہے: اگر شوہر وطی کی کوشش کرتا ہو اور اس کو انزال ہوتا ہو تو عورت پر عدت واجب ہوگی، پہلا قول خلیل کا ہے، دوسرا قول عیاض کا ہے اور اگر اس کی بیوی کو طلاق ہوجائے یا شوہر کا انتقال ہوجائے اور وہ حاملہ ہو تو حمل کی پیدائش سے اس کی عدت پوری نہ ہوگی نہ عدت وفات، نہ عدت طلاق، بلکہ طلاق میں تین اقراء گذارنا ضروری ہوگا، اور اس کا نفاس، حیض شمار کیا جائے گا اور وفات کی صورت میں دونوں مدتوں میں سے جو زیادہ ہو یعنی حمل کی پیدائش اور چار ماہ دس دن کا مکمل ہونا، ان میں سے جو بعد میں ہو اس سے عدت پوری ہوگی[۲]۔

بعض مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر شوہر کا عضو تناسل اور خصیتین کاٹ دیئے گئے ہوں تو اس کی بیوی عدت نہیں گذارے گی اور اگر خصیتین کاٹ دیئے گئے ہوں اور عضو تناسل موجود ہو تو اس کی بیوی پر عدت واجب ہوگی، اس لئے کہ وہ عضو تناسل سے وطی کرتا ہے اور اگر عضو تناسل کاٹ دیا گیا ہو اور خصیتین موجود ہو تو اگر اس جیسے آدمی کو اولاد ہوسکتی ہو تو عورت پر عدت واجب ہوگی ورنہ نہیں، اور

(۱) البدائع ۳؍۱۹۷،۱۹۸، المغنی لابن قدامہ ۹؍۱۱۹،۱۲۰۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲؍۹۱،۹۲، الدسوقی ۲؍۴۶۸،۴۷۳۔

ایک قول ہے: جس کا عضو تناسل اور خصیتین کاٹ دیئے گئے ہوں تو اس کے بارے میں اہل معرفت اطباء یا عورتوں کے قول کا اعتبار ہوگا [۱]۔

جس کا عضو تناسل اور خصیتین ممسوح ہوں وہ اس بچہ کی طرح ہے جس بچہ کو اولاد نہیں ہوتی ہے، معتمد قول کے مطابق طلاق یا فسخ نکاح میں اس کی بیوی پر عدت واجب نہ ہوگی، البتہ اس پر صرف عدت وفات واجب ہوگی، اس لئے کہ وہ ایک طرح سے قیاس کے خلاف ہے، لہذا اگر شوہر مرجائے اور عورت کو حمل ظاہر ہو تو اس کا نسب اس سے ثابت نہ ہوگا، نہ اس کی پیدائش سے اس کی عدت پوری ہوگی، اس لئے کہ جس حمل کی پیدائش سے عدت پوری ہوتی ہے وہ حمل ہے جس کی نسبت اس کے باپ کی طرف ہو، اس کی عدت، وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جو بعد میں ہو اس سے پوری ہوگی [۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے: خصی کی وطی سے عورت عدت گذارے گی، جس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو اس کی بیوی عدت نہیں گذارے گی، اگرچہ خصیتین باقی ہوں، اس لئے کہ وطی نہیں ہوگی لیکن اگر علاحدگی کے وقت عورت حاملہ ہو تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ اگر ممسوح نہ ہو تو ایسا ہونا ممکن ہے اور وضع حمل کے ذریعہ عدت گذارے گی گرچہ شوہر اس کی نفی کرے، ممسوح کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے صحیح مذہب کے مطابق، بچہ کا نسب اس سے ثابت نہ ہوگا اور نہ اس کی طلاق کی وجہ سے عدت واجب ہوگی [۳]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر خصی مجبوب اپنی بیوی کو طلاق دیدے یا اس کو چھوڑ کر مرجائے اور عورت کو بچہ پیدا ہو تو اس کا نسب اس سے

(۱) الدسوقی ۲/ ۴۷۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۶، ۲۸۵۔

(۲) شرح منح الجلیل ۲/ ۳۷۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۵، ۳۶۶، القلیوبی، عمیرہ ۴/ ۳۹۔

ثابت نہ ہوگا نہ اس کی پیدائش سے اس کی عدت پوری ہوگی، بلکہ پیدائش کے بعد عدت طلاق تین قروء اور عدت وفات چار ماہ دس دن گذارے گی، اور قاضی نے ذکر کیا ہے: امام احمد کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ اس سے انزال ممکن ہے، اس طرح کہ اپنے عضو تناسل کی جگہ کو عورت کی شرمگاہ سے رگڑے اور انزال ہوجائے۔ اس قول کی رو سے بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور اس سے عدت بھی پوری ہوجائے گی، لیکن صحیح مذہب یہ ہے کہ اس سے بچہ کا نسب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ عام طور پر ایسا نہیں ہوتا ہے، لہذا بچہ کا نسب اس سے ثابت نہ ہوگا جیسا کہ وہ بچہ جس کی عمر ابھی دس سال نہ ہوئی ہو [۱]۔

حنفیہ نے ''باب العنین'' وغیرہ میں لکھا ہے: عورت کے مطالبہ پر جدائی کے وقت زوجہ پر عدت کے واجب ہونے میں مجبوب یا خصی عنین کی طرح ہے [۲]۔

سرخسی نے صراحت کی ہے کہ علاحدگی کے وقت زوجہ پر عدت کے واجب ہونے میں، خصی، صحیح کی طرح ہے، اور یہی حکم مجبوب کا ہے بشرطیکہ اس کو انزال ہوتا ہو [۳]۔

مفقود اور جو اس کے حکم میں ہو اس کی زوجہ کی عدت:

۴۰ - مفقود: وہ شخص ہے جو غائب ہو، اس کی خبر معلوم نہ ہو لیکن اس کی تحقیق ممکن ہو، لہذا وہ قیدی اس سے خارج ہے جس کی خبر معلوم ہو، اسی طرح وہ قیدی بھی خارج ہے جس کی تحقیق ممکن نہ ہو [۴]، چنانچہ

(۱) المغنی والشرح الکبیر لابن قدامہ ۹/ ۱۲۰۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۴۰، ۴۲۶، ۵۹۳، ۵۹۴۔

(۳) المبسوط ۶/ ۵۳۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۹۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو چھوڑ کر غائب ہوجائے تو دو حال سے خالی نہ ہوگا۔

پہلی حالت: اگر غائب ہوجائے اور اس کی خبر معلوم ہو تو اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ اس کی بیوی کے لئے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ وہ اس کے نکاح میں رہے گی اور اس کے مال میں سے اس پر خرچ کرنا اگر دشوار ہو یا اس کے غائب ہونے کی وجہ سے اس کو ضرر ہو یا اس کو اپنی عصمت کے بارے میں فتنہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو تو اس میں تفصیل ہے۔ اس کے لئے دیکھا جائے اصطلاح: ''غیبۃ''۔

دوسری حالت: اگر شوہر اپنی بیوی کو چھوڑ کر غائب ہوجائے اور اس کے بارے میں کچھ معلوم نہ ہو، اور نہ اس کی جگہ معلوم ہو تو اس حالت میں فی الجملہ فقہاء کے دو اقوال ہیں۔

پہلا قول: ابن شبرمہ، ابن ابی لیلی، ثوری، امام ابوحنیفہ، جدید قول میں امام شافعی اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ: اس شخص کے بارے میں جس کا بظاہر سلامت رہنا متصور ہو کہ اس کی بیوی اس کے نکاح میں باقی رہے گی، اس کا ازدواجی رشتہ ختم نہ ہوگا یہاں تک کہ اس کی موت یا طلاق کا یقین ہوجائے یا اتنی مدت گذر جائے کہ اس کا اس سے زیادہ زندہ رہنا محال ہو، اور یہ قاضی کی صوابدید پر موقوف ہوگا، پھر اس کے بعد عدت گذارے گی اور اس کے لئے دوسرا نکاح کرنا جائز ہوگا[1]، ان کا استدلال اس اثر سے ہے جو امام شافعی نے حضرت علیؓ سے موقوفاً نقل کیا ہے: مفقود کی بیوی، آزمائش سے دوچار عورت ہے، اس کو صبر کرنا چاہئے یہاں تک کہ اس کو شوہر کی موت کا یقین ہوجائے اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۱۳ طبع الأمیریہ بولاق ۱۳۱۵ھ، ابن عابدین ۳/ ۳۳۲، الزیلعی ۳/ ۳۱۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۰۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۳۰، کشاف القناع ۲/ ۵۹۰۔

کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ''**امرأة المفقود امرأته حتى يأتيها البيان**''[1] (مفقود کی بیوی، اس کی بیوی ہے، یہاں تک کہ خبر آجائے) اس لئے کہ اس کا عقد نکاح یقین کے ساتھ ثابت ہے، لہذا یقین کے بغیر ختم نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ اصل زندگی کا باقی رہنا ہے، یہاں تک کہ اس کی موت ثابت ہوجائے[2]۔

امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر مفقود کی عمر اس کی ولادت کے وقت سے ایک سو بیس سال ہوجائے تو اس کی موت کا حکم لگایا جائے گا، اور امام ابویوسف سے منقول ہے کہ اس کی مقدار ایک سو سال ہے اور ایک قول ہے کہ نوے سال ہے، یا اس کے ہم عمر تمام لوگ مرجائیں گے تو اس کی موت کا حکم لگایا جائے گا، یا قاضی کی صوابدید پر موقوف ہوگا[3]، پھر موت کا حکم لگائے جانے کے بعد عدت وفات گذارے گی اور دوسرا نکاح کرنا اس کے لئے حلال ہوگا۔

احمد بن اصرم نے امام احمد سے نقل کیا ہے: اگر اس کی پیدائش سے نوے سال گذر جائیں تو اس کا مال تقسیم کردیا جائے گا، اس کا تقاضا ہے کہ اس کی بیوی عدت وفات گذار کر دوسری شادی کرسکتی ہے، اس لئے کہ بظاہر اس عمر سے زائد وہ زندہ نہیں رہے گا، اگر اس کے ساتھ اس کی خبر بھی کچھ معلوم نہ ہو تو اس کی موت کا حکم دینا واجب ہوگا، جیسا کہ اس کی گمشدگی ایسے حالات میں ہو کہ بظاہر اس کے

(۱) حدیث: ''امرأة المفقود امرأته......'' کی روایت دارقطنی (۳/ ۳۱۲) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے اور الزیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۴۷۳) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۷، الروضۃ ۸/ ۴۰۰، سبل السلام ۳/ ۲۰۸۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۳۱۳ طبع الأمیریہ، الزیلعی ۳/ ۳۱۲۔

ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہو[1]۔

دوسرا قول: حضرت عمر اور دوسرے صحابہؓ امام مالک، قدیم قول میں امام شافعی اور ایک دوسری روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ اس شخص کے بارے میں جس کے غائب ہونے میں بظاہر ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہو تو مفقود کی بیوی چار سال انتظار کرے گی اگر شوہر کے مال سے اس کو برابر نفقہ ملتا رہے، پھر عدت وفات چار ماہ دس دن گذارے گی اور اس کے لئے دوسری شادی کرنا حلال ہوجائے گا[2]، ان کا استدلال حضرت عمرؓ کے اس قول سے ہے جو مفقود کی بیوی کے بارے میں ان سے منقول ہے کہ وہ چار سال انتظار کرے گی پھر چار ماہ دس دن عدت گذارے گی[3]۔

اس سلسلہ میں ان کی موافقت حضرت عثمان، علی، ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ عنہم نے کی ہے اور اسی کے قائل عطاء، عمر بن عبدالعزیز، حسن، زہری، قتادہ، لیث علی بن المدینی اور عبدالعزیز بن ابی سلمہ ہیں[4]، چار سال تک انتظار کرنا خلاف قیاس ہے، یا ان کے نزدیک یہ حمل اکثر مدت ہے[5]۔

سعید بن المسیب نے کہا ہے: میدان جنگ میں دو صفوں کے بیچ سے غائب ہوجانے والے کی بیوی صرف ایک سال انتظار کرے گی، اس لئے کہ اس حالت میں اس کی ہلاکت کا اندیشہ دوسرے حالات

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/۱۳۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۷۹، اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/۳۸۹، ۳۹۱، شرح منح الجلیل ۲/۳۸۵، اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی ۴/۲۰۲، مغنی المحتاج ۳/۳۹۷، روضۃ الطالبین ۸/۴۰۰، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۳۲، کشاف القناع ۲/۵۹۰، ۵۹۱۔

(۳) سبل السلام ۳/۲۰۷۔

(۴) المغنی ۹/۱۳۲، ۱۳۴۔

(۵) شرح منح الجلیل ۲/۳۸۶، جواہر الإکلیل ۱/۳۸۹، الزرقانی ۴/۲۱۲۔

کے مقابلہ میں زیادہ ہے، کیونکہ ہلاکت کا سبب جنگ موجود ہے[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کے لاپتہ ہونے کے وقت سے چار سال کے بعد مفقود کی بیوی کے حق میں اس کی موت کا حکم لگا دیا جائے گا، اور ایک قول ہے: جس وقت معاملہ قاضی، حاکم یا جماعت مسلمین کے سامنے پیش ہوگا، اس وقت سے چار سال کا شمار ہوگا، پھر عدت وفات گذارے گی[2]۔

حنابلہ سے دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ مدت کی ابتداء کا اعتبار قاضی یا حاکم کے مقرر کرنے کے وقت سے ہوگا، اس لئے کہ یہ مدت مختلف فیہ ہے، لہذا عنین کی مدت کی طرح، حاکم کے فیصلہ کی ضرورت ہوگی۔

دوسری روایت ہے کہ خبر اور علامات کے ختم ہونے کے وقت سے مدت کی ابتداء ہوگی، اس لئے کہ بظاہر اس وقت اس کی موت ہوگی، لہذا اس وقت سے مدت کی ابتداء ہوگی، جیسا کہ اگر دو گواہ اس کی گواہی دیں، یہ تفصیل شافعیہ کے قدیم مذہب کے مطابق ہے[3]۔

قیدی کی بیوی کی عدت:

۴۱- فقہاء کی رائے ہے کہ قیدی کی بیوی اس وقت تک نکاح نہیں کرے گی جب تک یقین کے ساتھ اس کی وفات کی اطلاع نہ مل جائے۔ یہ نخعی، زہری، یحیی انصاری اور مکحول کا قول ہے[4]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/۱۳۳۔

(۲) الدسوقی ۲/۴۷۹، جواہر الإکلیل ۱/۳۸۹، شرح منح الجلیل ۲/۳۸۵، الزرقانی ۴/۲۱۲۔

(۳) روضۃ الطالبین ۸/۴۰۱، المغنی ۹/۱۳۵۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۲/۲۹۹، ۳۰۰، جواہر الإکلیل ۱/۳۳۹، ۳۹۱، نہایۃ المحتاج ۶/۲۸، المغنی ۹/۱۳۰۔

مرتد کی بیوی کی عدت:

۴۲- فقہاء کی رائے ہے کہ مرتد کی بیوی پر وطی یا جو اس کے حکم میں ہے اس کے بعد دونوں میں علاحدگی کی وجہ سے عدت واجب ہوگی۔ اگر عدت کے دوران اسلام قبول کرلے تو نکاح برقرار رہے گا، ورنہ مرتد ہونے کی وجہ سے علاحدگی ہوجائے گی، اور اس کی عدت مطلقہ کی عدت کی طرح اشہر، قروء یا وضع حمل کے ذریعہ ہوگی۔

مرتد اگر مرجائے یا حد (سزا) میں قتل کردیا جائے اور اس کی بیوی عدت میں ہو تو فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول: مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ اس پر صرف عدت طلاق واجب ہوگی، اس لئے کہ مرتد ہونے کی وجہ سے ازدواجی رشتہ ختم ہوچکا ہے اور عدت وفات صرف بیوی پر واجب ہوتی ہے۔

دوسرا قول: امام ابوحنیفہ ومحمد کی رائے ہے کہ عدت کے دوران مرتد مرجائے یا قتل کردیا جائے اور طلاق فار پر قیاس کرتے ہوئے عورت اس کی وارث ہو تو اس پر عدت وفات چار ماہ دس دن واجب ہوگی، جس میں تین حیض آجائے، یہاں تک کہ اگر چار ماہ دس دن میں تین حیض نہ آئے تو اس کے بعد تین حیض مکمل کرے گی، اس لئے کہ جو معتدہ وارث ہو اس پر عدت وفات واجب ہوتی ہے، ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب وراثت کے حق میں نکاح باقی رہے گا تو عدت کے واجب ہونے کے حق میں بدرجہ اولی باقی رہے گا، اس لئے کہ عدت کے واجب کرنے میں احتیاط کیا جاتا ہے، لہذا اس وجہ سے نکاح کا باقی رہنا، عدت کے واجب ہونے کے لئے کافی ہے، لہذا اس پر واجب ہوگا کہ چار ماہ دس دن عدت گذارے جس میں تین حیض آجائیں، اس کو اس مطلقہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کو طلاق بائن دیدی گئی ہو اور عدت گذرنے سے قبل شوہر کا انتقال ہوجائے، قدوری نے اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ سے دو روایتیں ذکر کی ہیں[1]۔

کتابیہ یا ذمیہ کی عدت:

۴۳- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ثوری اور ابوعبید کی رائے ہے کہ طلاق، فسخ یا وفات میں کتابیہ یا ذمیہ کی عدت مسلمان عورت کی عدت کی طرح ہے، اس لئے کہ عدت کو واجب کرنے والے دلائل عام ہیں، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، بشرطیکہ شوہر مسلمان ہو، اس لئے کہ عدت، اللہ کے حق اور شوہر کے حق کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا"[2] (تو تمہارے لئے ان کے بارے میں کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو)۔

تو عدت، شوہر کا حق ہے، کتابیہ اور ذمیہ حقوق العباد میں مخاطب ہیں، لہذا اس پر عدت واجب ہوگی اور شوہر اور بچے کے حق کی وجہ سے اس کو اس کو مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کی اہل ہے کہ بندوں کے حقوق ادا کرے۔

اگر ذمیہ کسی ذمی کے نکاح میں ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول: امام ابوحنیفہ، شافعیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر ذمی ذمیہ کو طلاق دیدے، یا اس کو چھوڑ کر مرجائے تو اگر ان کے دین میں عدت نہ ہو تو اس پر عدت واجب نہ ہوگی اور اس کے لئے جائز ہوگا کہ طلاق کے فوراً بعد دوسری شادی کرلے، اس لئے کہ اگر اس پر عدت

(۱) البدائع للکاسانی ۳/۲۰۰، ۱۳۶، ابن عابدین ۲/۳۹۲، ۳۹۳، فتح القدیر ۴/۳۱۶، منح الجلیل ۲/۲۰۷، مواہب الجلیل ۳/۴۷۹، شرح الزرقانی ۸/۱۶۹، مغنی المحتاج ۳/۱۹۰، المغنی لابن قدامہ ۷/۱۷۱، ۱۷۷۔

(۲) سورۂ احزاب/۴۹۔

واجب کی جائے گی تو اللہ کے حق کی وجہ سے واجب ہوگی یا شوہر کے حق کی وجہ سے، شوہر کے حق کی وجہ سے اس کو واجب کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اپنے لئے کوئی حق سمجھتا ہی نہیں ہے، اور اللہ کے حق کی وجہ سے بھی واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی ہے، اس لئے کہ عدت میں عبادت کا پہلو ہے اور وہ عبادات میں مخاطب نہیں ہے، البتہ اگر حاملہ ہوگی تو اس کو نکاح سے روکا جائے گا، اس لئے کہ دوسرے شوہر کی وطی نسب میں اشتباہ کا سبب ہوگی اور نسب کی حفاظت بچہ کا حق ہے، لہذا اس کے حق کو باطل کرنا جائز نہ ہوگا، چنانچہ حاکم پر واجب ہوگا کہ وضع حمل تک شادی سے روک کر اس کے حق کی حفاظت کرے، البتہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ آزاد غیر حاملہ ذمیہ اگر کسی ذمی کے نکاح میں ہو اور شوہر مر جائے یا اس کو طلاق دیدے اور کوئی مسلمان اس سے شادی کرنا چاہے یا وہ اپنا مقدمہ ہمارے پاس لے آویں کہ شوہر نے اس سے وطی کی ہو تو اس کی عدت تین قروء ہوگی اور اگر اس سے وطی نہ کی ہو تو فوراً اس سے نکاح کرنا حلال ہوگا، اس پر کچھ واجب نہ ہوگا [۱]۔

دوسرا قول: حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ ذمیہ پر عدت واجب ہوگی گرچہ وہ کسی ذمی کے نکاح میں ہو، اس لئے کہ ذمیہ دارالاسلام کی باشندہ ہے، لہذا اسلام کے وہ احکام جو مسلمانوں پر جاری ہوتے ہیں اس پر بھی جاری ہوں گے، اس لئے کہ عدت کے بارے میں منقول آیات عام ہیں، اور اس لئے بھی کہ وہ وطی کے بعد علاحدہ ہوئی ہے، لہذا وہ مسلمان عورت کے مشابہ ہوگی اور اس کی عدت مسلمان عورت کی طرح ہوگی اور اس لئے بھی کہ وہ وفات کی عدت گذار رہی ہے، لہذا مسلمان عورت کے مشابہ ہوگی [۱]۔

خلع لینے والی کی عدت:

۴۴ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ خلع لینے والی کی عدت وہی ہے جو مطلقہ کی عدت ہے، اور یہی سعید بن المسیب سالم بن عبد اللہ، سلیمان بن یسار، عمر بن عبد العزیز، حسن، شعبی، نخعی اور زہری وغیرہ کا قول بھی ہے، ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے "وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ" [۲] (اور طلاق والی عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں)۔

اور اس لئے بھی کہ خلع وطی کے بعد کہ زندگی میں زوجین کے درمیان علاحدگی ہے، لہذا مطلقہ کی عدت کی طرح اس کی عدت بھی تین قروء ہوگی۔

امام احمد سے ایک قول ہے کہ اس کی عدت ایک حیض ہے، یہی حضرت عثمان بن عفان، ابن عمر اور ابن عباسؓ، ابان بن عثمان، اسحق اور ابن المنذر سے مروی ہے، ان کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے کہ ثابت بن قیسؓ کی بیوی نے ان سے خلع لے لیا تو نبی کریم ﷺ نے ان کی عدت ایک حیض قرار دیا [۳]، اسی طرح حضرت عثمانؓ نے اس کا فیصلہ کیا [۴] دیکھئے اصطلاح: "خلع"۔

---

(۱) البدائع للکاسانی ۱۹۱/۳، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۷، فتح القدیر ۳۳۳/۴، ۳۳۴ طبع الحلبی ۲۸۹/۳، ۲۹۱ طبع الأمیریہ، ابن عابدین ۶۰۳/۲، ۶۱۴، جواہر الإکلیل ۳۸۴/۱، ۳۸۷، ۳۸۹، شرح منح الجلیل علی مختصر خلیل ۳۸۱/۲، حاشیۃ الدسوقی ۴۷۵/۲، مغنی المحتاج ۱۸۸/۳، ۱۹۶، ۲۰۰۔

(۱) البدائع ۱۹۱/۳، ۱۹۳، فتح القدیر ۳۳۳/۴، ۳۳۴، المغنی ۶/۹۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۳) اس کی روایت ابوداؤد (۶۶۹/۲) اور ترمذی (۴۸۲/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) تفسیر القرطبی ۱۴۴/۳، ۱۴۵ طبع بیروت، فتح القدیر ۲۶۹/۳ طبع الأمیریہ، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴۶۸/۲، روضۃ الطالبین ۳۶۵/۸ طبع المکتب الإسلامی، المغنی لابن قدامہ، مع الشرح الکبیر ۷۸/۹۔

لعان کرنے والی کی عدت:

۴۵- لعان کرنے والی کی عدت، مطلقہ کی عدت کی طرح ہے، اس لئے کہ وہ زندگی میں علاحدگی اختیار کرتی ہے، لہذا جمہور فقہاء کے نزدیک وہ مطلقہ کے مشابہ ہے، اس میں ابن عباسؓ کا اختلاف ہے ان سے مروی ہے کہ اس کی عدت نو ماہ ہے[1]۔

زانیہ کی عدت:

۴۶- زانیہ کی عدت کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول: حنفیہ، شافعیہ اور ثوری کی رائے ہے کہ زانیہ پر عدت واجب نہیں ہے، خواہ حاملہ ہو یا حاملہ نہ ہو اور یہی حضرت ابوبکر عمر و علیؓ سے مروی ہے، ان کا استدلال، اللہ کے رسول ﷺ کے اس ارشاد سے ہے: "**الولد للفراش وللعاهر الحجر**"[2] (بچہ صاحب فراش کا ہوگا اور بدکار سنگسار کیا جائے گا) اور نیز اس لئے کہ عدت نسب کی حفاظت کے لئے مشروع ہے اور زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا ہے، نہ اس سے عدت واجب ہوتی ہے۔

اگر کوئی مرد کسی ایسی عورت سے نکاح کرے جو زنا سے حاملہ ہو تو امام ابوحنیفہ، امام محمد کے نزدیک اس کا نکاح جائز ہوگا مگر بچہ کی پیدائش تک اس سے وطی کرنا جائز نہ ہوگا تا کہ وہ اپنی منی سے دوسرے کی کھیتی سیراب کرنے والا نہ ہو، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقى ماءه زرع غيره**"[3] (جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے پانی (منی) سے دوسرے کی کھیتی سیراب کرے)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا توطأ حامل حتى تضع**"[1] (حاملہ سے وضع حمل تک وطی نہ کی جائے) یہ دلیل ہے کہ وضع حمل تک وطی کرنا ممنوع ہے۔

اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ زنا سے حاملہ ہونے والی عورت سے صحیح مذہب کے مطابق نکاح اور وطی دونوں جائز ہیں، اس لئے کہ منی کا کوئی احترام نہیں ہے۔

دوسرا قول: یہی مالکیہ کے یہاں معتمد، حنابلہ کے یہاں راجح مذہب، حسن اور نخعی کی رائے ہے کہ جس عورت سے زنا کیا گیا ہے وہ مطلقہ کی طرح عدت گذارے گی، اس لئے کہ یہ وطی ہے جس کا تقاضا ہے کہ رحم مشغول ہو، لہذا اس کی وجہ سے عدت واجب ہوگی اور اس لئے بھی کہ وہ آزاد عورت ہے، لہذا ایک مکمل عدت کے ذریعہ اس کا استبراء واجب ہوگا۔ اس کو اس عورت پر قیاس کیا جائے گا جس سے شبہ میں وطی ہوئی ہو، نیز اس لئے کہ جس عورت سے زنا کیا گیا ہے اگر وہ عدت سے قبل نکاح کرے گی تو شوہر کے بچہ کا زنا کے بچہ کے ساتھ اشتباہ ہوگا اور نسب محفوظ نہیں رہ پائے گا، دسوقی نے کہا ہے: اگر عورت زنا کرے یا وہ غصب کر لی جائے تو اگر وہ آزاد ہو تو تین حیض کے ذریعہ وطی سے استبراء اس پر واجب ہوگا......۔

اگر زنا یا غصب کی وجہ سے حاملہ ہو تو اس کے شوہر کے لئے وضع حمل سے قبل اس سے وطی کرنا بالاتفاق حرام ہے۔ اگر زانیہ، غیر شادی

---

(۱) المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۸۷۔

(۲) حدیث: "الولد للفراش وللعاهر الحجر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۹۲) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لايحل لامرىء يؤمن بالله و اليوم الآخر أن يسقى ماءه......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۱۵) اور ترمذی (۳/ ۴۳۷) نے حضرت رویفع بن ثابتؓ سے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں اور ترمذی نے فرمایا: حدیث حسن ہے۔

(۱) حدیث: "لاتوطأ حامل حتى تضع" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۱۴) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۱۷۱، ۱۷۲) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

شدہ ہوتو استبراء کے زمانہ میں اس سے عقد نکاح جائز نہیں ہے، اگر کوئی اس سے نکاح کر لےتو اس کا نکاح فسخ کرنا واجب ہے۔

تیسرا قول: ایک قول میں مالکیہ اور ایک دوسری روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ زانیہ ایک حیض کے ذریعہ استبراء کرے گی، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: "لا توطأ حامل حتی تضع، ولا غیر ذات حمل حتی تحیض حیضة" [1] (حاملہ سے وضع حمل تک اور غیر حاملہ سے ایک حیض آنے تک وطی نہ کی جائے)۔

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو اصطلاح: استبراء فقرہ ۲۴)۔

نکاح فاسد میں منکوحہ کی عدت:

۴۷- فقہاء کی رائے ہے کہ جس نکاح کے فاسد ہونے میں اختلاف ہے اس میں وطی کے بعد قاضی کی تفریق کے ذریعہ ہونے والی جدائی کے سبب عدت واجب ہوگی۔ جیسے بغیر گواہ یا بغیر ولی کے نکاح کرنا، نیز ان کی رائے ہے کہ جس نکاح کا فاسد ہونا متفق علیہ ہے اس میں بھی وطی کے بعد عدت واجب ہوگی، جیسے معتدہ، دوسرے کی زوجہ اور محارم سے نکاح کرنا، اگر یہاں کوئی شبہ ہوتو حد ساقط ہوجائے گی، مثلاً: اس کو حرمت کا علم نہ ہو، اگر اس کو حرمت کا علم ہوتو مالکیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ عدت واجب ہوگی، اور اس کو استبراء کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ رحم کے خالی ہونے کو معلوم کرنے کے لئے واجب ہوئی ہے، نکاح کا حق ادا کرنے کے لئے واجب نہیں ہوئی ہے، کیونکہ نکاح فاسد کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے، خواہ کسی قسم کا نکاح ہو، شافعیہ اور بعض حنفیہ نے کہا ہے: حرمت کے علم کے باوجود عدت واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ حد کو ساقط کرنے والا شبہ نہیں پایا جاتا ہے اور نسب ثابت نہیں ہوتا ہے، "فتح القدیر" میں ہے: نکاح فاسد میں منکوحہ وہ ہے جس سے گواہ کے بغیر نکاح کیا جائے یا دوسرے کی زوجہ سے نکاح کیا جائے جس پر عدت واجب ہو جبکہ دوسرے شوہر کو اس کا شادی شدہ ہونا معلوم نہ ہو، اگر دوسرا شوہر جانتا ہوتو وطی کی وجہ سے عدت واجب نہ ہوگی، یہاں تک کہ شوہر پر اس سے وطی کرنا حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ زنا ہے، اگر کوئی کسی عورت سے زنا کرے تو اس کے شوہر کے لئے اس سے وطی کرنا جائز ہوگا۔ اسی پر فتوی ہے [1]۔

دیکھئے اصطلاح: "بطلان" فقرہ/ ۳۰۔

فقہاء کی رائے ہے کہ جس نکاح کا فاسد ہونا متفق علیہ ہو، اس میں عدت وفات واجب نہیں ہے اور جس نکاح کا فاسد ہونا مختلف فیہ ہو اس میں عدت وفات کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول: حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ متفق علیہ فاسد نکاح کی طرح مختلف فیہ فاسد نکاح میں عدت وفات واجب نہیں ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ عدت وفات، نکاح صحیح میں واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اس کو ازواج پر واجب کیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ

---

(۱) حدیث: "لا توطأ حامل حتی تضع......" کی تخریج ابھی ماقبل میں میں گذر چکی، نیز دیکھئے: فقہاء کے اقوال کے لئے بدائع الصنائع للکاسانی ۱۹۲/۳، ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴۷۱/۲، جواہر الإکیل ۳۸۶/۱، مغنی المحتاج ۳۸۴/۳، ۳۸۸، روضۃ الطالبین ۳۷۵/۸، سبل السلام ۲۰۷/۳، شرح منح الجلیل ۳۷۵/۲، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۷۹/۹، ۸۰۔

(۱) البدائع ۱۹۲/۳، فتح القدیر ۳۰۷/۴، ۳۲۰، ۳۳۰، جواہر الإکلیل ۳۸۶/۱، ۳۸۷، الدسوقی ۲۱۹/۲، ۴۷۱، ۴۷۵، منح الجلیل ۳۷۵/۲، ۳۸۱، نہایۃ المحتاج ۱۱۹/۷، ۱۲۰، ۱۶۸، روضۃ الطالبین ۴۲/۷، ۵۱، ۳۶۵/۸، ۳۹۹، مغنی المحتاج ۱۴۷/۳، ۱۴۸، ۳۸۴، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۷۹/۹، ۱۴۵، ۱۴۶، ۳۴۵/۷۔

يَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا"[1] (اورتم میں سے جولوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں)۔

درحقیقت زوجہ صرف نکاح صحیح میں ہوتی ہے، اس طرح عدت، اس نکاح کی نعمت کے ختم ہونے کی وجہ سے غم وافسوس ظاہر کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور نعمت نکاح صحیح میں ہوتی ہے فاسد میں نہیں ہوتی ہے[2]۔

دوسرا قول: مالکیہ کی رائے اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ جس نکاح کا فاسد ہونا مختلف فیہ ہے اس میں عدت وفات واجب ہوتی ہے اس لئے کہ یہ وہ نکاح ہے جس سے نسب ثابت ہوتا ہے، لہذا نکاح صحیح کی طرح اس میں عدت وفات واجب ہوگی[3]۔

شبہ میں وطی کی گئی عورت کی عدت:

۴۸-جس عورت سے شبہ میں وطی کر لی جائے، یہ وہ عورت ہے جس کو شوہر کے علاوہ دوسرے کے پاس پہنچا دیا جائے، یا رات کو اس کے بستر پر موجود ہو بشرطیکہ مرد شبہ میں مبتلا ہونے کا دعوی کرے، اس عورت کی عدت، مطلقہ کی عدت کی طرح ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے تا کہ رحم کا خالی ہونا معلوم ہو، اس لئے کہ اس میں رحم مشغول ہونا اور نسب کا ثابت ہونا نکاح صحیح میں وطی کی طرح ہے، لہذا جس سے رحم کا خالی ہونا معلوم ہوتا ہے اس میں بھی وہ اسی کے جیسا ہوگا، نیز اس لئے کہ احتیاط کے مقام پر شبہ، حقیقت کے قائم مقام ہوتا ہے، اور عدت کا واجب کرنا احتیاط کے قبیل سے ہے۔

اگر شبہ میں شادی شدہ عورت سے وطی کر لی جائے تو اس کی عدت پوری ہونے سے قبل اس کے شوہر کے لئے اس سے وطی کرنا جائز نہ ہوگا، تا کہ منی کے اختلاط اور نسب کے اشتباہ کا سبب نہ ہو، اور حنابلہ کے ایک قول کے مطابق شوہر کے لئے اس کی شرمگاہ کے علاوہ سے استمتاع حلال ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی بیوی ہے، اور عارضی طور پر اس سے وطی کرنا حرام ہے جس کا تعلق اس کی شرمگاہ سے ہے، لہذا حائضہ کی طرح اس کے شرم گاہ کے علاوہ سے استمتاع حلال ہوگا اور اس پر عدت وفات بھی واجب نہ ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، جیسا کہ اس منکوحہ پر عدت وفات واجب نہیں ہوتی ہے، جس کے نکاح کا فاسد ہونا متفق علیہ ہو۔ اس لئے کہ یہاں عدت کا واجب ہونا بطور استبراء ہے[1]۔

تعیین یا بیان کے بغیر طلاق شدہ زوجہ کی عدت:

۴۹-اگر کوئی شخص اپنی دو یا اس سے زائد بیویوں میں سے کسی ایک کو تعیین یا بیان کے بغیر طلاق دیدے تو اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جو حسب ذیل ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ لفظ طلاق اگر مجہول زوجہ کی طرف مضاف ہو تو یہ مبہم طلاق ہے، اور جہالت یا تو اصلی ہوگی یا طاری ہوگی، اصلی یہ ہے کہ لفظ طلاق ابتداء سے ہی مجہول کی طرف مضاف ہو اور طاری یہ ہے کہ معلوم کی طرف مضاف ہو پھر مجہول ہو جائے، مثلاً: مرد اپنی

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۳۴۔
(۲) البدائع ۳/ ۱۹۲، ۱۹۳، فتح القدیر ۴/ ۳۲۰، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۴۵۔
(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۷، الدسوقی ۲/ ۴۷۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۴۵، ۱۴۶۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۲، فتح القدیر ۴/ ۳۲۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۶، الدسوقی ۲/ ۴۷۱، منح الجلیل ۲/ ۳۷۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۵، ۳۹۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۶، المغنی ۹/ ۷۹۔

بیویوں میں سے کسی خاص بیوی کو طلاق دے پھر بھول جائے کہ مطلقہ کون ہے؟۔

طلاق مبہم میں بھی عدت، دوسری مطلقات کی عدت کی طرح ہے[۱]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوْءٍ"[۲] (اور طلاق والی عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں)۔

البتہ اس میں ان کا اختلاف ہے کہ عدت کی ابتداء کب سے ہوگی؟ طلاق کے وقت سے یا بیان کے وقت سے۔

امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کی رائے ہے کہ وہ طلاق کے وقت سے نہیں بلکہ بیان کے وقت سے عدت گذارے گی، اس لئے کہ بیان سے قبل طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، امام محمد کی رائے ہے کہ وہ دوسری مطلقات کی طرح طلاق کے وقت سے عدت گذارے گی اس لئے کہ طلاق، غیر معین میں واقع ہوئی ہے[۳]۔

اگر دو بیویوں میں سے کسی ایک کے حق میں مبہم طلاق کو بیان کرنے سے قبل شوہر مرجائے تو ان دونوں میں سے ہر ایک پر عدت وفات اور عدت طلاق دونوں واجب ہوں گی، اس لئے کہ ان میں سے ایک منکوحہ ہے اور دوسری مطلقہ ہے اور منکوحہ پر عدت وفات واجب ہے عدت طلاق واجب نہیں ہے جبکہ مطلقہ پر عدت طلاق واجب ہے عدت وفات واجب نہیں ہے اس لئے دونوں عورتوں میں سے ہر ایک کے حق میں، دونوں عدتوں میں سے ہر ایک واجب ہونے اور واجب نہ ہونے میں دائر ہے، عدت کے واجب کرنے میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے، اس لئے احتیاط کا تقاضا ہے کہ دونوں

(۱) البدائع ۳/ ۲۲۴، ۲۲۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۳) البدائع ۳/ ۲۲۴، فتح القدیر ۳/ ۱۵۹ طبع الأمیریہ۔

میں سے ہر ایک پر عدت واجب کی جائے[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو معین طور پر یا مبہم طور پر طلاق دیدے، مثلاً: کہے کہ تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے اور کسی معین کی نیت کرے، یا نہ کرے اور معینہ کو بیان کرنے یا مبہم کی تعیین سے قبل مرجائے تو اگر اپنی موت سے قبل ان دونوں میں سے کسی سے وطی نہ کی ہو تو دونوں احتیاطاً عدت وفات چار ماہ دس دن گذاریں گی، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے بارے میں جس طرح طلاق کے ذریعہ علاحدگی کا احتمال ہے، اسی طرح موت کے ذریعہ بھی علاحدگی کا احتمال ہے، اسی طرح اگر دونوں میں سے ہر ایک سے وطی کی ہو اور دونوں طلاق بائن، یا طلاق رجعی میں اشہر والی ہوں، یا دونوں اقراء والی ہوں اور طلاق رجعی ہو تو دونوں وفات کی عدت گذاریں گی، اور اگر اقراء والی میں طلاق بائن ہو تو دونوں عدت وفات اور تین قروء میں جو زیادہ ہو اس کے ذریعہ عدت گذاریں گی، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک پر ایک عدت واجب ہے جو دوسری عدت سے مشتبہ ہوگئی ہے، لہذا واجب ہے کہ اس طرح عدت گذارے تاکہ جو اس پر واجب ہے اس سے یقین کے ساتھ بری الذمہ ہوجائے، اور عدت وفات یقینی طور پر موت کے وقت سے شروع کی جائے گی اور اقراء کا حساب صحیح مذہب کے مطابق طلاق کے وقت سے ہوگا، اور ایک قول ہے کہ موت کے وقت سے ہوگا، اور ان دونوں میں سے حاملہ کی عدت، وضع حمل کے ذریعہ ہوگی، اس لئے کہ دونوں صورتوں میں اس کی عدت الگ الگ نہیں ہے۔

اگر دونوں عورتوں کا حال الگ الگ ہو یعنی دونوں میں سے ایک سے وطی کی گئی ہو، یا حاملہ ہو یا اقراء والی ہو اور دوسری اس کے خلاف

(۱) البدائع ۳/ ۲۲۸۔

ہوتو ہر ایک اپنے حق میں احتیاط کے تقاضے پر عمل کرے گی [1]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر اپنی عورتوں میں کسی ایک غیر معین کو طلاق دیدے تو قرعہ کے ذریعہ اس کو متعین کیا جائے گا اور صرف اسی پر عدت واجب ہوگی، دوسری پر واجب نہ ہوگی، اور طلاق کے وقت سے عدت واجب ہوگی، قرعہ کے وقت سے واجب نہ ہوگی، اور اگر کسی ایک متعین کو طلاق دے اور اس کو بھول جائے تو صحیح یہ ہے کہ اس پر اس کی تمام بیویاں حرام ہوجائیں گی، لہذا اگر مر جائے گا تو سب پر واجب ہوگا کہ عدت طلاق اور عدت وفات میں سے جو بعد میں پوری ہو اس کے ذریعہ عدت گذاریں، یہ اس صورت میں ہے جبکہ طلاق بائن ہو، اگر طلاق رجعی ہوگی تو اس پر موت کے وقت سے عدت وفات واجب ہوگی، اقراء والی ہوگی تو طلاق کے وقت سے عدت واجب ہوگی۔

اگر اس کے بعد سب کو تین طلاق دیدے تو سب پر واجب ہوگا کہ جس وقت ان کو تین طلاق دیا ہے اس وقت سے عدت طلاق مکمل کریں [2]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ایک غیر معین کو طلاق دے تو دونوں پر یا سب پر ایک ساتھ طلاق واقع ہوجائے گی، اور یہ طلاق منجز (فوری) ہوگی، یہی مشہور مذہب ہے اور اگر کسی ایک معین کی نیت کرے اور اس کو بھول جائے تو بھی سب پر طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر ان میں سے ایک سے کہے کہ تجھ کو طلاق ہے اور دوسری سے کہے یا تجھ کو، اور کوئی نیت نہ ہو تو اس کو اختیار ہوگا کہ جس کو چاہے طلاق دے، یہی حنابلہ کی رائے ہے [3]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۶، ۳۹۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹۹، ۴۰۰۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۰۵، ۸/ ۴۲۹، ۴۳۳۔

(۳) الزرقانی ۴/ ۱۲۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۵۵، ۳۵۶، الدسوقی ۲/ ۴۰۲۔

عدتوں کا تداخل:

۵۰ - عدتوں کے تداخل کا معنی یہ ہے کہ عدت گذارنے والی عورت ایک نئی عدت شروع کرے اور پہلی عدت کا باقی ماندہ حصہ دوسری عدت میں شامل رہے، دونوں عدتیں صرف ایک جنس کی ہوں گی یا دو مختلف جنسوں کی ہوں گی، ایک شخص کی ہوں گی، یا دو شخصوں کی ہوں گی، اس لئے الگ الگ ہر حالت کے موافق، تداخل کے جائز ناجائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے [1] کہ اگر عورت پر ایک جنس کی دو عدتیں واجب ہوں اور دونوں ایک مرد کی ہوں تو مقصد اور جنس میں دونوں کے ایک ہونے کی وجہ سے دونوں میں تداخل ہوجائے گا، مثلاً: اگر کوئی مرد اپنی بیوی کو تین طلاق دیدے پھر عدت کے دوران اس سے شادی کرلے اور اس سے وطی کرلے اور کہے: میں نے سمجھا تھا کہ وہ میرے لئے حلال ہے، یا اس کو الفاظ کنایہ کے ساتھ طلاق دے پھر عدت میں اس سے وطی کرلے تو دونوں عدتوں میں تداخل ہوجائے گا، لہذا عدت میں واقع ہونے والی وطی سے تین قروء کے ذریعہ عدت کی ابتداء کرے گی اور پہلی عدت کا باقی ماندہ حصہ دوسری عدت میں شامل ہوجائے گا، نووی نے کہا ہے: اگر دونوں عدتیں ایک شخص کی ہوں اور دونوں ایک جنس کی ہوں، اس طرح کہ اس کو طلاق دے اور عورت اقراء یا اشہر کے ذریعہ عدت شروع کردے پھر عدت میں اس سے وطی کرلے، اگر طلاق بائن

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۲۵، ابن عابدین ۲/ ۶۰۹، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۸۴، ۳۹۴، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۴۶، ۴۷ طبع الحلبی، المہذب للشیرازی ۲/ ۱۵۱، ۱۵۳ طبع دار المعرفۃ، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۳۲، ۱۳۵، الکافی ۳/ ۳۱۶، ۳۲۰ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۲/ ۴۲۵، ۴۲۸ طبع النصر، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۲۱، ۱۲۲، دار الکتاب العربی، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۱، ۳۹۳، المبسوط ۶/ ۴۰۱، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۱/ ۹۱۔

ہواور وہ واقف نہ ہو، یا اگر طلاق رجعی ہواور وہ واقف ہو یا ناواقف ہو تو دونوں عدتوں میں تداخل ہوجائے گا۔ تداخل کا معنی یہ ہے کہ وہ وطی کے وقت سے تین قروء یا تین اشہر کے ذریعہ عدت گذارے گی اور طلاق کی عدت کا باقی ماندہ حصہ اس میں شامل رہے گا، اس باقی ماندہ کی مقدار دونوں طرف سے مشترک واقع ہوگی اور اگر طلاق رجعی ہوتو باقی ماندہ کی مقدار میں اس کو رجعت کا حق ہوگا، اس کے بعد رجعت کا حق نہ ہوگا اور اس باقی ماندہ میں اور اس کے بعد نکاح کی تجدید جائز ہوگی اگر طلاق کی تعداد مکمل نہ ہوئی ہو، یہی صحیح ہے اور اگر دونوں عدتیں دو جنس کی اور ایک شخص کی ہوں، اس طرح کہ ایک حمل کے ذریعہ اور دوسری اقراء کے ذریعہ ہو، خواہ اس کو حمل کی حالت میں طلاق دے، پھر اس سے وطی کرلے یا طلاق کے وقت حاملہ نہ ہو پھر اس کو حاملہ کردے تو حنفیہ اور اصح قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ دونوں عدتوں میں تداخل ہوجائے گا، اس لئے کہ دونوں ایک ہی آدمی کی ہیں، جیسا کہ اگر دونوں ایک ہی جنس کی ہوں۔

شافعیہ کے اصح کے بالمقابل اور ایک دوسری روایت میں حنابلہ کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ جنس میں دونوں مختلف ہیں۔

یہاں تداخل کے قول کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دونوں عدتیں وضع حمل سے پوری ہوجائیں گی اور طلاق رجعی میں، وضع حمل تک شوہر کو رجعت کا حق ہوگا اگر عدت طلاق حمل کے ذریعہ ہو، یا اقراء کے ذریعہ ہو۔ شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہی ہے۔

تداخل نہ ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر حمل عدت طلاق کا ہوتو وضع حمل کے بعد تین اقراء کے ذریعہ عدت گذارے گی اور صرف مدت حمل میں رجعت کا حق ہوگا اور اگر حمل عدت وطی کا ہوتو وضع حمل کے بعد عدت طلاق کا باقی ماندہ حصہ پورا کرے گی اور شافعیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق اس باقی ماندہ مدت میں وضع حمل سے قبل شوہر کو رجعت کا حق ہوگا۔

اگر دونوں عدتیں دو شخصوں کی ہوں، خواہ دونوں دو جنس کی ہوں، مثلاً: جس کے شوہر کا انتقال ہوجائے اگر اس سے شبہ میں وطی کرلی جائے یا دونوں عدتیں ایک جنس کی ہوں، جیسے مطلقہ جو اپنی عدت میں شادی کرلے اور دوسرا شوہر اس سے وطی کرلے اور دونوں کے درمیان علاحدگی کرادی جائے، تو شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ دونوں میں تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں دو آدمیوں کے مقصود حقوق ہیں، لہذا دو دیون کی طرح ان میں تداخل نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ عدت احتباس ہے، جو عورتوں پر مردوں کا حق ہے، لہذا یہ جائز نہ ہوگا کہ عدت گذارنے والی عورت دو مردوں کے احتباس میں ہو، جیسا کہ زوجہ دو مردوں کے احتباس میں نہیں ہوتی ہے، چنانچہ اس پر واجب ہوگا کہ وہ پہلے کے لئے عدت گذارے، اس لئے کہ اس کا حق پہلے ہے پھر دوسرے کے لئے عدت گذارے، دوسرے کی عدت پہلے کی عدت پر حمل کے بغیر مقدم نہ ہوگی۔

حنفیہ نے کہا ہے: دونوں عدتوں میں تداخل ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک مدت ہے، اور مدتوں میں تداخل ہوا کرتا ہے، اس لئے عورت پر واجب ہوگا کہ علاحدگی کے وقت سے عدت گذارے اور پہلی عدت کا باقی ماندہ حصہ، دوسری عدت میں شامل رہے گا، اس لئے کہ مقصد، رحم کا خالی ہونا معلوم کرنا ہے اور یہ ایک عدت سے حاصل ہوجائے گا، لہذا دونوں میں تداخل ہوگا، اس لئے حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وفات کی عدت گذارنے والی سے اگر شبہ میں وطی کرلی جائے تو اشہر کے ذریعہ عدت گذارے گی اور اس کے دوران جو حیض آئے گا اس کو بھی شمار میں رکھے گی تاکہ ممکن حد تک تداخل ثابت ہوجائے اگر اشہر کے دوران خون نہ دیکھے تو اس پر

واجب ہوگا کہ اشہر کے بعد تین حیض کے ذریعہ عدت گذارے [1]۔

رہے مالکیہ تو ابن جزی نے دو عدتوں کے تداخل میں کچھ فروعات ذکر کی ہیں [2]۔

پہلی فرع: اگر کسی کو طلاق رجعی دی جائے پھر عدت کے دوران اس کا شوہر مرجائے تو اس کی عدت، وفات کی عدت کی طرف منتقل ہوجائے گی، اس لئے کہ موت عدت رجعی کو ختم کردیتی ہے، طلاق بائن اس کے برخلاف ہے۔

دوسری فرع: اگر اس کو طلاق رجعی دے پھر عدت کے دوران رجعت کرلے، پھر اس کو طلاق دے تو دوسری طلاق سے نئی عدت شروع کرے گی، خواہ اس سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ رجعت، عدت کو ختم کردیتی ہے اور اگر عدت کے دوران رجعت کے بغیر اس کو دوسری طلاق دیدے تو بالاتفاق پہلی عدت پر بنا کرے گی، اگر اس کو دوسری طلاق دیدے پھر دوسری طلاق کے بعد عدت کے اندر اس سے رجعت کرلے پھر وطی سے قبل اس کو طلاق دیدے تو اپنی پہلی عدت پر بناء کرے گی اور اگر اس کو وطی کے بعد طلاق دے تو دوسری طلاق سے نئی عدت گذارے گی۔

تیسری فرع: اگر عورت طلاق کی اپنی عدت کے دوران دوسری شادی کرلے اور دوسرا شوہر اس سے وطی کرلے پھر دونوں میں تفریق کردی جائے تو پہلے شوہر کی باقی ماندہ عدت گذارے گی پھر دوسرے شوہر کی عدت گذارے گی، ایک قول یہ ہے کہ دوسرے شوہر کی عدت گذارے گی اور یہی عدت دونوں کی طرف سے کافی ہوجائے گی اور اگر حاملہ ہوتو بالاتفاق وضع حمل دونوں عدتوں کی طرف سے کافی

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۲۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۲۰، ۳۸۴، ۳۹۳، ۳۹۴۔

(۲) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۵۷، الدسوقی ۲/ ۴۹۹، الزرقانی ۴/ ۲۳۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۹۸، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۱۹۵، ۱۹۶، دار إحیاء التراث، بیروت۔

ہوجائے گی [1]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ایک عدت کے پوری ہونے سے قبل، مطلقاً دوسری عدت کا سبب طاری ہوجائے، (خواہ وفات ہو یا طلاق) تو پہلا سبب ختم ہوجائے گا، یعنی اس کا حکم مطلقاً باطل ہوجائے گا، دونوں اسباب ایک مرد کی طرف سے ہوں یا دو مردوں کی طرف سے ہوں، جائز فعل کے ذریعہ ہوں یا ناجائز فعل کے ذریعہ ہوں فی الجملہ طاری ہونے والے کے حکم کے مطابق عدت شروع کرے گی، ہوسکتا ہے کہ دونوں مدتوں میں سے بعد والی تک اس کو انتظار کرنا پڑے، مثلاً: کوئی شخص اپنی بائنہ سے شادی کرلے اور وطی کے بعد اس کو طلاق دیدے تو اس کی دوسری طلاق سے نئی عدت شروع کرے گی اور پہلی طلاق ختم ہوجائے گی، اور اگر اس کو وطی سے قبل ہی طلاق دے دے تو وہ پہلی طلاق کی عدت پر باقی رہے گی اور اگر اس سے شادی کرنے کے بعد مرجائے، خواہ اس سے وطی کیا ہو یا نہیں کیا ہو، تو وہ عدت وفات شروع کرے گی، اور پہلی ختم ہوجائے گی۔

مطلقہ رجعیہ کی عدت پوری ہونے سے قبل رجعت کرنے والا، خواہ اس سے رجعت کے بعد وطی کرے یا نہ کرے، پھر طلاق رجعی کی عدت پوری ہونے سے قبل اس کو طلاق دے دے یا مرجائے تو معتدہ اس کی دوسری طلاق کے دن سے نئی عدت طلاق یا اس کی موت کے دن سے نئی عدت وفات شروع کرے گی، اس لئے کہ اس کی رجعت پہلی عدت کو جو طلاق رجعی کی وجہ سے گذر رہی تھی ختم کردے گی [2]۔

(۱) القوانین الفقہیہ لابن جزی ۱۵۷۔

(۲) الدسوقی، الشرح الکبیر ۲/ ۴۹۹، ۵۰۱، الخرشی ۴/ ۱۷۲، ۱۷۵، مواہب الجلیل ۴/ ۱۷۶، ۱۷۸۔

عدت میں طلاق:

۵۱- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ طلاق رجعی کی عدت گذارنے والی پر طلاق واقع ہوجاتی ہے، اس لئے کہ طلاق رجعی کی عدت میں ازدواجی رشتہ کے احکام باقی رہتے ہیں [۱]۔

طلاق رجعی والی عورت زوجات کے حکم میں ہے، اس لئے کہ رجعت کی ملکیت کی وجہ سے اس پر ولایت باقی ہے۔

امام شافعی نے کہا ہے کہ طلاق رجعی والی عورت کتاب اللہ کی پانچ آیات کی رو سے بیوی ہے، اس سے ان کی مراد طلاق کا واقع ہونا اور ظہار، لعان، ایلاء اور میراث کا صحیح ہونا ہے [۲]۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ طلاق بائن کی عدت گذارنے والی عورت پر طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، خواہ بینونۃ صغری ہو یا بینونۃ کبری، جیسے خلع اور فسخ، اس لئے کہ محل طلاق باقی نہیں ہے، یعنی وہ بیوی نہیں ہے، یا اس لئے کہ حقیقۃً اور حکماً ازدواجی رشتہ ختم ہو چکا ہے جیسا کہ اگر اس کی عدت پوری ہوجائے (تو طلاق واقع نہ ہوگی) حنفیہ نے جمہور کے ساتھ اس میں موافقت کی ہے کہ اگر بینونۃ کبری کے ساتھ طلاق بائن ہو تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

رہی بینونۃ صغری کے ذریعہ طلاق بائن کی عدت گذارنے والی عورت تو اس پر طلاق صریح واقع ہوگی [۳]۔

(۱) البدائع ۳؍۱۳۴، ۱۸۰، فتح القدیر ۳؍۲۱، ۶۴ طبع اول، ابن عابدین ۲؍۴۷۴، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲؍۴۲۲، جواہر الإکلیل ۱؍۳۶۴، شرح الزرقانی ۴؍۸۰، ۱۴۵، ۱۶۳، مغنی المحتاج ۳؍۲۹۳، ۲۹۴، روضۃ الطالبین ۸؍۲۲۲، المغنی لابن قدامہ ۹؍۱۰۸، ۸؍۲۳۵، ۲۳۷، ۴۷۷، ۴۹۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۳؍۲۹۳۔

(۳) البدائع ۳؍۱۳۵، جواہر الإکلیل ۱؍۳۳۹، روضۃ الطالبین ۸؍۶۸، مغنی المحتاج ۳؍۲۹۲، المغنی لابن قدامہ ۸؍۱۸۳، ۱۸۴۔

طلاق بائنہ یا خلع لینے والی کی عدت میں واقع ہونے والی طلاق کنایہ ظاہر روایت کے مطابق حنفیہ کے نزدیک واقع ہوگی، بشرطیکہ کنایہ میں طلاق رجعی کا معنی پایا جائے، اس لئے کہ کنایہ کی اس قسم سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوتی ہے، لہذا وہ طلاق صریح کے معنی میں ہوگی اور عدت کے دوران صریح کی طرح ابانت اور خلع سے طلاق واقع ہوگی، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، ان سے منقول ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ کنایہ ہے اور کنایہ، ملکیت کے قیام کی حالت کے علاوہ میں عمل نہیں کرتی ہے، جیسا کہ دوسرے تمام کنایات کا حکم ہے، لیکن اگر کنایہ میں طلاق بائن کا معنی پایا جائے، جیسا کہ "انت بائن" وغیرہ کہے اور طلاق کی نیت کرے تو حنفیہ کے نزدیک بلا اختلاف طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ ابانت، تعلق کو ختم کرنا ہے اور تعلق ختم ہو چکا ہے تو دوبارہ اس کو ختم کرنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا، یا اس لئے کہ ابانت شرعاً حرام کرنا ہے اور وہ حرام ہوچکی ہے تو حرام شدہ کو حرام کرنا محال ہے [۱]، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بینونۃ کبری کے ساتھ طلاق بائن کی عدت گذارنے والی عورت محل طلاق نہیں باقی رہتی ہے، اس لئے کہ ازدواجی رشتہ باقی نہیں ہے، ملکیت بھی ختم ہوچکی ہے اور محل کا حلال ہونا بھی ختم ہو چکا ہے [۲]۔

معتدۃ کو پیغام نکاح دینا:

۵۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دوسرے کی معتدہ کو صراحۃً نکاح کا پیغام دینا یا اس کے ساتھ آپس میں نکاح کا وعدہ کرنا حرام ہے، خواہ طلاق رجعی، بائن، وفات یا فسخ کی عدت ہو، یا وطی شبہ کی وجہ سے

(۱) البدائع ۳؍۱۳۵، القرطبی ۳؍۱۴۷۔

(۲) البدائع ۳؍۱۸۷، جواہر الإکلیل ۱؍۳۳۹، روضۃ الطالبین ۸؍۶۸، مغنی المحتاج ۳؍۲۹۳، المغنی لابن قدامہ ۸؍۲۴۳، ۴۷۱۔

عدت گذار رہی ہو[1] اور معتدہ کو اشارتاً نکاح کا پیغام دینے میں تفصیل ہے اس کو اصطلاح ''خطبۃ'' فقرہ ۹-۱۳ اور تعریض فقرہ ۴-۵ میں دیکھا جائے۔

معتدہ سے اجنبی کا عقد نکاح:

۵۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی اجنبی کے لئے معتدہ سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، خواہ طلاق، موت، فسخ یا وطی بالشبہ کی عدت ہو، خواہ طلاق رجعی ہو یا بائنہ ہو، بینونۃ صغری کے ساتھ ہو یا کبری کے ساتھ ہو[2]۔

اور یہ نسب کی حفاظت، اس کو اختلاط سے بچانے اور زوج اول کے حق کی رعایت کی وجہ سے ہے، لہذا اگر کوئی شخص معتدہ سے اس کی عدت میں نکاح کرلے تو دونوں میں تفریق کردی جائے گی، ان کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ"[3] (اور عقد نکاح کا عزم اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ میعاد مقرر اپنے ختم کو نہ پہنچ جائے)۔

''اجل'' سے مراد عدت کا پورا ہونا ہے، مطلب یہ ہے کہ عدت کے زمانہ میں عقد نکاح کا ارادہ نہ کرو یا اللہ تعالی نے عورت پر جو عدت واجب کی ہے اس کے پورا ہونے سے قبل عقد نکاح نہ کرو[4]۔

(۱) البدائع ۳/۲۰۴، جواہر الإکلیل ۱/۲۷۶، مغنی المحتاج ۳/۱۳۵، ۱۳۶، کشاف القناع ۵/۱۸۔

(۲) البدائع للکاسانی ۳/۲۰۴، جواہر الإکلیل ۱/۲۷۶، ۲۸۳، الفواکہ الدوانی ۲/۳۳، ۳۴، الدسوقی ۲/۲۱۷، اور اس کے بعد کے صفحات، منح الجلیل ۲/۸، اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۷/۴۳، مغنی المحتاج ۳/۱۳۵، ۱۴۷، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۲۰، ۱۲۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۳۵۔

(۴) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۳/۱۹۲، ۱۹۳، البدائع ۳/۲۰۴۔

کاسانی کہتے ہیں: اس لئے کہ عدت کے زمانہ میں طلاق رجعی میں نکاح پوری طرح باقی رہتا ہے، اور تین طلاق اور طلاق بائن میں من وجہ باقی رہتا ہے، کیونکہ نکاح کے بعض آثار باقی رہتے ہیں، اور محرمات کے باب میں احتیاطاً من وجہ ثابت کو پوری طرح ثابت کے درجہ میں رکھا جاتا ہے، صاحب عدت کے لئے جائز ہے کہ اس کی عدت کے دوران اس سے شادی کرلے بشرطیکہ طلاق تین نہ ہو، اس لئے کہ شادی کرنے سے اجنبیوں کو منع کیا گیا ہے، شوہروں کو نہیں، کیونکہ طلاق کی عدت عورت پر شوہر کے حق کی وجہ سے لازم ہوتی ہے، اس لئے کہ عورت من وجہ اس کے نکاح کے حکم میں باقی ہے اور یہ اجنبی پر حرام ہونے کے حق میں ظاہر ہوگا، شوہر پر حرام نہیں ہوگا کیونکہ اس کو اس کے حق سے محروم رکھنا ناجائز ہے[1]۔

''مؤطاء'' میں ہے: طلیحہ الاسدیہ رشید الثقفی کی بیوی تھی، انہوں نے اس کو طلاق دیدی، اس عورت نے اپنی عدت میں نکاح کرلیا، تو حضرت عمرؓ نے اس کی اور اس کے شوہر کی پٹائی کی اور دونوں میں تفریق کردی پھر حضرت عمر نے کہا: اگر کوئی عورت اپنی عدت میں نکاح کرے، پھر اگر جس مرد سے شادی کی ہے وہ اس سے وطی نہ کرے تو دونوں میں تفریق کردی جائے گی پھر وہ اپنے پہلے شوہر کی باقی ماندہ عدت گذارے گی، پھر اگر وہ چاہے تو اس سے شادی کرسکتا ہے، لیکن اگر وطی کرلے تو دونوں میں تفریق کردی جائے گی پھر پہلے شوہر کی باقی ماندہ عدت گذارے گی، پھر دوسرے شوہر کی عدت گذارے گی، پھر دوسرا مرد اس سے کبھی بھی نکاح نہیں کرسکے گا[2]۔

(۱) البدائع ۳/۲۰۴۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/۳۴۔

عدت کی جگہ:

۵۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ طلاق، فسخ یا موت کی عدت کی جگہ، شادی کا وہ گھر ہے جس میں اپنے شوہر سے جدائی کے قبل یا اس کی موت کے قبل رہتی تھی، یا جس جگہ اس کو اس کی موت کی خبر پہنچے، اور ان تمام ورثہ سے پردہ کرے گی جو اس کے لئے محرم نہیں ہیں [۱]، اگر اپنے رشتہ داروں سے ملاقات کے لئے گئی ہو اور شوہر اس کو طلاق دیدے یا مرجائے تو عدت گذارنے کے لئے اس گھر میں لوٹ کر آئے گی جہاں وہ رہتی تھی، گرچہ وہ شوہر کا گھر نہ ہو، اس لئے کہ شادی والے گھر میں رہنا قیاس کے خلاف واجب ہے، لہذا عذر کے بغیر نہ ساقط ہوگا نہ بدلے گا، ان کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاتَّقُوا اللّٰهَ رَبَّكُمْ لاَ تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلاَ يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَنْ يَّاتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ" [۲] (اور اپنے پروردگار اللہ سے ڈرتے رہو، انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ کسی کھلی بے حیائی کا ارتکاب کریں)۔

استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالی نے گھر کی نسبت، عورت کی طرف کی ہے اور اس کی طرف منسوب گھر وہی ہے، جس میں شوہر سے جدائی یا اس کی موت کے قبل رہتی تھی، فریعہ بنت مالکؓ کی حدیث ہے کہ وہ اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور بتایا

(۱) البدائع ۲۰۵/۳، فتح القدیر ۳۴۴/۴ طبع الحلبی، ابن عابدین ۶۲۱/۲، جواہر الإکلیل ۳۹۱/۱، اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۴۸۴/۲، الفواکہ الدوانی ۹۹،۹۷/۲، منح الجلیل ۳۹۴/۲، روضۃ الطالبین ۴۱۰/۸، مغنی المحتاج ۴۰۱/۳، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۱۷۰، اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الأوطار للشوکانی ۱۰۰/۷، اور اس کے بعد کے صفحات طبع الجلیل، سبل السلام ۲۰۳/۳، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۷۷/۳، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ طلاق/۱۔

کہ ان کے شوہر اپنے غلاموں کی تلاش میں نکلے، انہوں نے ان کو کلہاڑی کے کنارہ سے مارڈالا، وہ فرماتی ہیں: میں نے اللہ کے رسول ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا میں اپنے اہل وعیال کی طرف لوٹ جاؤں؟ اس لئے کہ مرے شوہر نے اپنا مملوکہ مکان یا نفقہ نہیں چھوڑا ہے، وہ کہتی ہیں کہ: اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ہاں، وہ کہتی ہیں کہ پھر میں لوٹ گئی یہاں تک کہ جب میں حجرہ یا مسجد میں تھی تو مجھ کو پکارا یا مجھ کو پکارنے کا حکم دیا، مجھے بلایا گیا اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، تم نے کس طرح کہا تھا، میں نے پورا واقعہ سنایا تو آپ ﷺ نے فرمایا، عدت پوری ہونے تک اپنے گھر میں رہو، وہ کہتی ہیں کہ میں نے اس گھر میں چار ماہ دس دن عدت گذارا، وہ کہتی ہیں: جب حضرت عثمان بن عفانؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے میرے پاس بھیج کر اس کے بارے میں پوچھا، میں نے ان کو بتادیا، تو انہوں نے اس کی اتباع کی اور اس کے مطابق فیصلہ کیا [۱]۔

استدلال اس طرح ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ان کو عدت کے پوری ہونے تک زوجیت کے گھر میں عدت گذارنے کا حکم دیا اور حضرت عثمانؓ نے صحابہ کی موجودگی میں اس کا فیصلہ کیا اور کسی نے نکیر نہیں کی، یہی حضرت عمر، ابن عمر، ابن مسعود اور ام سلمہؓ، ثوری اور اوزاعی سے منقول ہے، جب یہ بات ثابت ہوگئی تو عورت پر واجب ہے کہ اس گھر میں عدت گذارے جس میں شوہر کی موت یا طلاق کے وقت رہتی تھی [۲]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ بائنہ معتدہ کا اس جگہ رہائش رکھنا جہاں اس

(۱) حدیث: "الفریعة بنت مالک أنها جاءت إلی رسول اللہ ﷺ" کی روایت امام مالک نے مؤطا (۵۹۱/۲) میں کی ہے، اور ابن القطان وغیرہ نے اس میں ایک روای کی جہالت کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص الحبیر (۲۴۰/۳) میں ہے۔

(۲) المغنی ۱۷۱،۱۷۰/۹۔

کوطلاق ہوئی ہے،مستحب ہے [1]۔

تابعین میں سے جابر بن زید، حسن بصری اور عطاء نے کہا ہے: جس کا شوہر مرجائے وہ جہاں چاہے عدت گذارے۔ یہی حضرت علی، ابن عباس، جابر اور عائشہؓ سے منقول ہے، ان کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا" [2] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پاجاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

اس آیت نے اس آیت کو منسوخ کردیا ہے جس میں اس عورت کو ایک مکمل سال عدت گذارنے کا حکم دیا گیا جس کا شوہر مرجائے اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ" [3] (اور جو لوگ تم میں سے وفات پاجائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ وصیت کرجائیں اپنی عورتوں کے واسطے کہ ایک سال تک ان کو خرچ دینا ہے اور انہیں گھر سے نہ نکالا جائے)۔

چار ماہ دس دن سے جو زائد تھا صرف وہ منسوخ ہوا۔ اس کے علاوہ دوسرے احکام باقی رہے، پھر آیت میراث نازل ہوئی تو رہائش کا حکم بھی منسوخ ہوگیا اور اس کا حق ترکہ سے متعلق ہوگیا، لہذا جہاں چاہے عدت گذارے [4]۔

عدت کے مکان سے معتدہ کو نکالنا یا اس کا خود نکل جانا:

۵۵- فقہاء کی رائے ہے کہ طلاق، فسخ یا موت کی عدت گذارنے والی عورت پر واجب ہے کہ عدت کے زمانہ میں گھر میں رہے، ضرورت یا مجبوری کے بغیر باہر نہ نکلے اگر نکلے گی تو گناہ گار ہوگی، طلاق بلا فسخ کی صورت میں شوہر اس کو منع کرسکتا ہے۔

شوہر کے بعد اس کے ورثہ بھی منع کرسکتے ہیں، عدت کے زمانہ میں شوہر یا اس کے ورثہ کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کو نکاح کے مکان سے نکالیں، ورنہ اس کی وجہ سے وہ سب گناہ گار ہوں گے، اس لئے کہ اللہ تعالی کے ارشاد میں گھر کی نسبت ان کی طرف کی گئی ہے "لَاتُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ" (تم انہیں ان کے گھر سے مت نکالو) "لا تخرجوهن" کا تقاضا ہے کہ یہ حق شوہروں پر ہو اور "لايخرجن" کا تقاضا ہے کہ یہ حق بیویوں پر اللہ اور ان کے شوہروں کے لئے ہے، لہذا عدت اللہ تعالی کا حق ہے اور اللہ تعالی کا حق باہمی رضامندی سے ساقط نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ ساقط کرنے کے لائق نہیں ہوتا ہے۔ یہی اصل ہے، البتہ اعذار اور ضروریات اس سے مستثنی ہیں، جیسا کہ آگے آرہا ہے [1]۔

لیکن معتدہ کے نکلنے کے جائز ہونے کی حد کیا ہے، اس سلسلہ میں اس کے حالات اوقات اور عذر کے الگ الگ ہونے کے اعتبار سے فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مطلقہ رجعیہ کا نکلنا:

۵۶- حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ مطلقہ رجعیہ کے لئے عدت کے

---

(۱) المغنی ۹/ ۱۸۲۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۴۰۔
(۴) المغنی ۹/ ۱۷۰۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۸/ ۱۵۴، اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۳/ ۲۰۵، فتح القدیر ۴/ ۳۴۳ طبع الحلبی، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۹۱، ۳۹۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۱۵، المغنی ۹/ ۱۷۰، اور اس کے بعد کے صفحات ۱۷۶، نیل الأوطار للشوکانی ۷/ ۱۰۰۔

مکان سے نکلنا جائز نہیں ہے، نہ رات کو نہ دن کو[1]۔

ان کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لاَ تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ" (انہیں ان گھروں سے نہ نکالو اور نہ خود نکلیں)۔

اللہ تعالی نے شوہروں کو نکالنے سے اور عدت گذارنے والی عورتوں کو نکلنے سے منع فرمایا ہے، الا یہ کہ وہ زنا کا ارتکاب کریں، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ" اسکان کا حکم نکالنے اور نکلنے سے روکنا ہے، رکھنے کا حکم دینا نکالنے اور نکالنے سے منع کرنا ہے۔

نووی نے کہا ہے: اگر طلاق رجعی ہو تو وہ اس کی بیوی ہے، لہذا شوہر پر اس کی ضروریات کی کفالت واجب ہوگی، اس لئے اس کی اجازت کے بغیر نہیں نکلے گی[2]۔

کاسانی نے کہا ہے: اس لئے کہ طلاق رجعی کے بعد وہ اس کی بیوی ہے، کیونکہ نکاح کی ملکیت پوری طرح موجود ہے، لہذا اس کے لئے نکلنا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ طلاق سے قبل جائز نہ تھا، البتہ طلاق کے ماقبل کے برخلاف اس کے لئے طلاق کے بعد اس کی اجازت سے بھی نکلنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ طلاق کے بعد نکلنے کا حرام ہونا، عدت کی وجہ سے ہے اور اس میں اللہ تعالی کا حق ہے، لہذا شوہر اس کو باطل نہیں کرسکتا، طلاق کے ماقبل کی حالت اس سے الگ ہے، کیونکہ اس وقت حرمت، صرف شوہر کے حق کی وجہ سے ہے، لہذا وہ نکلنے کی اجازت دے کر اپنے حق کو باطل کرسکتا ہے[3]۔

اس میں مالکیہ اور حنابلہ کا اختلاف ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے

(۱) البدائع ۳/۲۰۵، فتح القدیر ۴/۳۴۴، المبسوط للسرخسی ۶/۳۲، ۳۶، روضۃ الطالبین ۸/۴۱۶، مغنی المحتاج ۳/۴۰۳، ۴۰۴۔
(۲) روضۃ الطالبین ۸/۴۱۶۔
(۳) البدائع ۳/۲۰۵۔

کہ دن کو اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے مطلقہ رجعیہ کا نکلنا جائز ہے اور رات کو اپنے گھر میں رہنا لازم ہے، کیونکہ رات میں فتنہ کا اندیشہ ہے، ان کی دلیل حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا کہ میری خالہ کو تین طلاق ہوگئی تو وہ نکلتیں اور اپنی کھجور کے درختوں کی دیکھ ریکھ کرتی تھیں، ایک شخص ان سے ملا اور اس نے ان کو منع کردیا، وہ حضور ﷺ کے پاس حاضر ہوئیں اور آپ ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "**اخرجي فجدي نخلك لعلك أن تصدقي منه أو تفعلي خيراً**"[1] (تم نکلو، اپنے درختوں کی دیکھ ریکھ کرو، ہوسکتا ہے کہ اس میں سے صدقہ کرو یا کوئی بھلائی کا کام کرو)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ معتدہ کا اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے ان اوقات میں نکلنا جائز ہے، جن میں فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، اور یہ علاقہ اور زمانہ کے لحاظ سے الگ الگ ہوسکتا ہے، چنانچہ شہروں میں دوپہر میں نکلے گی اور دوسری جگہ صبح وشام نکلے گی، البتہ اپنے گھر کے علاوہ کہیں رات نہیں گذارے گی[2]۔

مطلقہ بائنہ کا نکلنا:

۵۷ - طلاق بائن کی عدت گذارنے والی عورت کے نکلنے کے جائز ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ثوری، اوزاعی اور لیث بن سعد کی رائے ہے کہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے دن میں نکلنا یا کھانا، کپڑا اور دواء وغیرہ لوازمات کی خریداری، یا سوت فروخت

(۱) حدیث جابرؓ: "طلقت خالتي ثلاثا......" کی روایت مسلم (۲/۱۱۲۱) اور ابوداؤد (۲/۷۲۰) نے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔
(۲) الفواکہ الدوانی ۲/۹۹۔

کرنے کے لئے صبح وشام نکلنا جائز ہے، یا وہ گھر سے باہر کام کر کے کماتی ہو مثلاً: دایہ یا کنگھی کرنے کا پیشہ کرنے والی ہو، یا اپنی ذمہ داریوں کو ادا کرنے کے لئے اس کا نکلنا جائز ہے، خواہ طلاق بائن، بینونت صغری کے ساتھ ہو یا کبری کے ساتھ ہو، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے جو گذر چکی یعنی: "**طلقت خالتی ثلاثا فخرجت**" الخ، امام شافعی نے کہا ہے: درختوں کی دیکھ ریکھ عام طور پر صرف دن ہی کو ہوتی ہے، ان کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ جس معتدہ کا نفقہ واجب نہیں ہے اور کوئی دوسرا اس کی ضروریات پوری کرنے والا موجود نہیں ہے تو اس کے لئے نکلنا جائز ہے، لیکن جس کا نفقہ واجب ہے وہ زوجہ کی طرح اجازت یا ضرورت کے بغیر نہیں نکلے گی، کیونکہ ان کے شوہروں کے نفقہ کے ذریعہ ان کو کفاف حاصل ہے۔

بلکہ شافعیہ نے بائنہ کے لئے رات میں نکلنا جائز قرار دیا ہے، اگر اس کے لئے دن میں نکلنا ممکن نہ ہو، اسی طرح سوت کاتنے یا گپ شپ کے ذریعہ دل بہلانے کے لئے اپنی پڑوسن کے گھر جاسکتی ہے، بشرطیکہ نکلنے میں فتنہ کا اندیشہ نہ ہو اور اس کے پاس دل بستگی کے لئے کوئی عورت موجود نہ ہو ہاں لوٹ کر اپنے گھر میں ہی رات گذارے، اس لئے کہ حضرت مجاہد سے مروی ہے انہوں نے کہا ہے: جنگ احد میں کچھ لوگ شہید ہوگئے، ان کی عورتوں نے جو ایک دوسرے کی پڑوسن تھیں ایک گھر میں جمع ہونے کا ارادہ کیا، چنانچہ وہ حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا اے اللہ کے رسول! ہم لوگوں کو رات میں وحشت ہوتی ہے، اس لئے ہم لوگ کسی ایک عورت کے یہاں رات گذارتی ہیں، پھر جب صبح ہوتی ہے جلد از جلد اپنے گھروں کو لوٹ جاتی ہیں، تو نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**تحدثن عند إحداکن مابدالکن فإذا أردتن النوم فلتؤب کل امرأة منکن إلی بیتها**"[1] (تم لوگ جب تک چاہو کسی ایک کے پاس باتیں کرو، پھر جب سونے کا ارادہ ہو تو ہر ایک عورت اپنے گھر چلی جائے)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ تین طلاق یا بائنہ کی معتدہ کے لئے رات یا دن میں نکلنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ممانعت عام ہے، پانی (منی) کو پاک وصاف اور محفوظ رکھنے کی ضرورت ہے[2]۔

جس کا شوہر مر جائے اس معتدہ کا نکلنا:

۵۸ - فقہاء کی رائے ہے کہ جس کا شوہر مر جائے اس کے لئے رات کو نکلنا ممنوع ہے، اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے دن میں نکل سکتی ہے، اس میں کوئی حرج نہیں ہے[3]، کاسانی نے لکھا ہے: اس لئے کہ اس کو اپنا نفقہ حاصل کرنے کے لئے دن میں نکلنے کی ضرورت ہوگی، اس لئے کہ میت شوہر کی طرف سے اس کو نفقہ نہیں ملے گا، بلکہ اس کا نفقہ خود اس پر ہوگا، لہذا نفقہ حاصل کرنے کے لئے اس کو نکلنے کی ضرورت ہوسکتی ہے، البتہ رات کو نہیں نکلے گی، کیونکہ رات میں نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور اپنی ضروریات کے لئے دن میں نکلے گی

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۴۸۶، ۴۸۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۹۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۹، تفسیر القرطبی ۱۸/ ۱۵۴، ۱۵۵، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۱۶، صحیح مسلم (۱۰/ ۱۰۸) إحیاء التراث، سبل السلام ۳/ ۲۰۳، نیل الأوطار للشوکانی ۷/ ۹۷، ۱۰۰۔

حدیث: "استشهد رجال یوم أحد......" کی روایت بیہقی (۷/ ۴۳۶) نے حضرت مجاہد سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) البدائع ۳/ ۲۰۵۔

(۳) البدائع ۳/ ۲۰۵، فتح القدیر ۴/ ۳۴۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۹۳، الدسوقی ۲/ ۴۸۶، منح الجلیل ۲/ ۳۹۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۱۶، المغنی ۹/ ۱۷۶، تفسیر القرطبی ۱۸/ ۱۵۴، ۱۵۵، سبل السلام ۳/ ۲۰۳، نیل الأوطار ۷/ ۱۰۲، صحیح مسلم ۱۰/ ۱۰۸۔

تو اپنے جس گھر میں عدت گذار رہی ہے اس سے باہر رات نہیں گذارے گی [(۱)] ۔

متولی نے کہا ہے: اگر حاملہ ہو اور نفقہ کی مستحق ہو تو بلا ضرورت اس کے لئے نکلنا جائز نہ ہوگا [(۲)] ، ان کی دلیل حضرت فریعہ کی سابقہ حدیث ہے [(۳)] اور حضرت علقمہ سے مروی اثر ہے کہ ہمذان کی عورتوں کو ان کے شوہروں کے مرنے کی اطلاع دی گئی تو انہوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے دریافت کیا اور کہا کہ ہم لوگ وحشت محسوس کرتے ہیں تو انہوں نے ان کو اس پر برقرار رکھا کہ دن میں جمع رہیں اور جب رات آجائے تو ہر عورت اپنے گھر میں آرام کرے [(۴)] ۔

وطی بالشبہ یا نکاح فاسد کی عدت گذارنے والی عورت کا نکلنا:

۵۹ - وطی بالشبہ یا نکاح فاسد کی وجہ سے عدت گذارنے والی اپنے گھر سے نکلنے کے بارے میں عدت وفات گذارنے والی کی طرح ہے۔ یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے [(۵)] ۔

حنفیہ نے تفصیل بیان کی ہے اور کہا ہے: نکاح فاسد کی معتدہ کے لئے نکلنا جائز ہے، البتہ اگر شوہر اپنے پانی (منی) کی حفاظت کے لئے اس کو منع کردے تو نہیں نکلے گی، صغیرہ کو اپنے گھر سے نکلنے کی اجازت ہے، اگر ایسی تفریق ہو جس میں رجعت کا حق شوہر کو نہ ہو، خواہ شوہر اس کو اجازت دے یا نہ دے، اس لئے کہ معتدہ پر گھر میں رہائش کا واجب ہونا حق اللہ اور حق زوج کی وجہ سے ہے، اور حق اللہ نابالغ پر واجب نہیں ہوتا ہے اور حق زوج بچہ کی حفاظت کے لئے ہے، اور اس کی طرف سے بچہ کا ہونا ممکن نہیں اور اگر جدائی رجعت والی ہو تو شوہر کی اجازت کے بغیر اس کے لئے نکلنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی بیوی ہے اور اس کو نکلنے کی اجازت دے سکتا ہے۔ مجنونہ کو بھی اپنے گھر سے نکلنا جائز ہے، اس لئے کہ نابالغہ کی طرح وہ بھی مخاطب نہیں ہے، البتہ اس کے شوہر کو حق ہے کہ اپنے پانی (منی) کی حفاظت کی خاطر اس کو نکلنے سے منع کردے اور کتابیہ کو بھی نکلنے کا حق ہے، اس لئے کہ عدت میں رہائش ایک طرح سے حق اللہ ہے، اور اس اعتبار سے وہ عبادت ہے اور کفار عبادات کے مخاطب نہیں ہیں، البتہ شوہر کو حق ہے کہ اپنے پانی کو اختلاط سے بچانے کے لئے اس کو نکلنے سے روک دے۔ اگر وہ عدت کے دوران اسلام قبول کرلے تو عدت کی باقی ماندہ مدت میں اس پر وہ سارے احکامات لازم ہوں گے جو ایک مسلمان عورت پر لازم ہوتے ہیں [(۱)] ۔

کب معتدہ کے لئے عدت کے مکان سے نکلنا اور منتقل ہونا جائز ہے:

۶۰ - فقہاء کی رائے ہے کہ طلاق، فسخ یا وفات کی معتدہ کے لئے مجبوری کی حالت میں عدت کے مکان سے دوسری جگہ منتقل ہونا جائز ہے۔

کاسانی نے لکھا ہے: اگر عورت اپنے گھر سے نکلنے پر مجبور ہوجائے اس طرح کہ اس کے گھر کے گرجانے کا اندیشہ ہو یا اپنے سامان کے بارے میں خوف محسوس کرے، یا گھر کرایہ پر ہو اور عدت

---

(۱) البدائع ۲۰۵/۳، نیز دیکھئے: الدسوقی ۴۸۶/۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴۱۶/۸۔

(۳) حدیث الفریعہ کی تخریج فقرہ نمبر ۵۷ پر گذر چکی۔

(۴) البدائع ۲۰۵/۳، مغنی المحتاج ۴۰۳/۳، المغنی لابن قدامہ ۱۷۶/۹، صحیح مسلم ۱۰۸/۱۰، نیل الأوطار للشوکانی ۱۰۲/۷، سبل السلام ۲۰۳/۳۔

(۵) روضۃ الطالبین ۴۱۶/۸۔

(۱) البدائع للکاسانی ۲۰۷/۳، ۲۰۸۔

وفات میں مکان کا کرایہ ادا کرنے کے لئے اس کے پاس کچھ نہ ہو، مکان شوہر کی ملکیت ہو اور اس کی وفات ہوجائے اور بیوی کا حصہ اس کے لئے کافی نہ ہو، یا اپنے سامان کے بارے میں ورثہ سے خوف محسوس کرے تو منتقل ہوجانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ رہائش حق اللہ ہونے کی وجہ سے بطور عبادت اس پر واجب ہے اور عبادات، اعذار کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہیں اور اگر کسی عذر کی وجہ سے منتقل ہوجائے تو جس گھر میں منتقل ہوکر گئی ہے وہاں رہائش کا وہی حکم ہوگا جو اس گھر میں رہنے کے وقت تھا جہاں سے منتقل ہوئی ہے، یعنی گھر سے نکلنے کے بارے میں، اس لئے کہ پہلے گھر سے اس گھر کی طرف منتقل ہونا عذر کی وجہ سے ہے تو جس گھر کی طرف منتقل ہوکر آئی ہے، ایسا ہوجائے گا گویا وہی دراصل اس کا گھر ہے، لہذا عدت پوری ہونے تک اس میں قیام کرنا اس پر لازم ہوگا[1]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عذر کی حالت میں عدت کے گھر سے منتقل ہوجانا جائز ہے، جیسے عدت گذارنے والی بدویہ کے گھر والے کوچ کرکے ایسی جگہ جائیں جہاں عدت کے بعد اس کے لئے ان کے پاس جانا ممکن نہ ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ ان کے ساتھ ہی منتقل ہوجائے یا ایسا عذر ہو کہ اس کے ہوتے ہوئے عورت کا اپنے گھر میں رہنا ممکن نہ ہو، مثلاً: گھر گرجائے یا برے پڑوسی یا چوروں کا اندیشہ ہو بشرطیکہ ایسا حاکم نہ ہو جو ضرر کو دور کرسکے، اگر ایسا حاکم موجود ہو کہ اگر اس کے پاس معاملہ پیش ہو تو وہ ضرر دور کردے گا تو منتقل نہ ہوگی، خواہ عورت شہر کی رہنے والی ہو یا بدویہ (دیہاتی) ہو اور جب منتقل ہوجائے گی تو اب دوسرے مکان میں رہنا اس پر لازم ہوگا، الا یہ کہ وہاں سے بھی منتقل ہونے کے لئے کوئی عذر پیدا ہوجائے۔ اسی طرح ہوتا رہے گا، اور اگر بلا عذر منتقل ہوجائے، تو عدالت کے ذریعہ زبردستی اس کو واپس کیا جائے گا، اس لئے کہ عدت کے گھر میں اس کا قیام کرنا اللہ کا حق ہے[1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ چند مقامات پر نکلنے میں معذور سمجھی جائے گی، وہ یہ ہیں:

اگر اس کو مکان کے منہدم ہونے، جلنے، ڈوبنے، چوروں، فاسقوں یا برے پڑوسیوں کی وجہ سے اپنی جان و مال کے بارے میں اندیشہ ہو، ایسی حالت میں عدت کے گھر سے قریب تر جگہ کا انتخاب کرے گی، یا اگر دار الحرب میں رہنے کی حالت میں اس پر عدت لازم ہوجائے تو اس پر واجب ہوگا کہ ہجرت کرکے دارالاسلام میں آجائے، متولی نے کہا ہے: البتہ اگر ایسی جگہ ہو کہ اس کو اپنی جان اور اپنے دین کے بارے میں کوئی اندیشہ نہ ہو تو عدت پوری ہونے تک نہیں نکلے گی، یا اس پر کوئی حق لازم ہو جس کو وصول کرنے کی ضرورت ہو اور اس کے گھر میں اس کا وصول پانا ممکن نہ ہو مثلاً: اس پر کوئی حد لازم ہو یا کسی دعوی میں اس پر یمین لازم ہو تو اگر وہ پردہ نشیں نہ ہو تو نکلے گی اور اس پر حد قائم کی جائے گی یا قسم کھائے گی پھر اپنے گھر لوٹ جائے گی اور اگر پردہ نشیں ہو تو حاکم اس کے پاس اپنا نائب بھیجے گا یا خود اس کے پاس جائے گا، یا اگر گھر عاریت پر یا کرایہ پر لیا گیا ہو اور عاریت پر دینے والا واپس لے لے یا مالک اس کا مطالبہ کرے یا مدت پوری ہوگئی ہو تو نکل جانا ضروری ہوگا۔

حنابلہ کا مذہب فی الجملہ ماسبق سے الگ نہیں ہے[2]۔

فقہاء کی دلیل حضرت عائشہؓ کا اثر ہے کہ انہوں نے اپنی بہن ام کلثوم بنت ابی بکرؓ کو منتقل کیا جب ان کے شوہر حضرت طلحہؓ قتل کئے

(۱) البدائع ۳/۲۰۵، ۲۰۶، فتح القدیر ۳/۲۸۵ طبع اول، الأمیریہ بولاق۔

(۱) الدسوقی ۲/۴۸۶، ۴۸۷، الفواکہ الدوانی ۲/۹۹، جواہر الإکلیل ۱/۳۹۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/۴۱۵، ۴۱۷، مغنی المحتاج ۳/۴۰۳، ۴۰۴، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۷۶، ۱۷۷۔

گئے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عذر کی وجہ سے منتقل ہونا جائز ہے [۱]۔

حج، سفر یا اعتکاف کے لئے وفات کی معتدہ کا نکلنا:

۶۱ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ وفات کی معتدہ کا حج کے لئے نکلنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حج فوت نہیں ہوگا اور عدت فوت ہو جائے گی۔

مالکیہ نے کہا: جس عورت کا شوہر مرجائے اگر وہ حج یا عمرہ کا احرام باندھ لے تو اپنی حالت پر باقی رہے گی، عدت گذارنے کے لئے اپنے گھر نہیں لوٹے گی۔

اسی طرح فقہاء کی رائے ہے کہ معتدہ کے لئے جائز نہیں ہے کہ حج یا عمرہ کے علاوہ کوئی نیا سفر کرے، اگر مسافر عورت پر عدت طاری ہو جائے تو اس کے لئے سفر جاری رکھنے اور لوٹ آنے میں تفصیل ہے، اس کو اصطلاح ''إحداد'' فقرہ/ ۲۲، ۲۴ اور ''رجوع'' فقرہ/ ۲۵ میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

اگر عورت اعتکاف میں ہو تو عدت پوری کرنے کے لئے اپنے گھر میں لوٹ آنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا امر ہے جو ضروری ہے، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں: اعتکاف کرنے والی اپنا اعتکاف پورا کرے گی اگر اس پر وفات یا طلاق کی عدت طاری ہو جائے، یہی قول ربیعہ اور ابن المنذر کا بھی ہے اور عدت پر اعتکاف طاری ہو تو اس کے لئے نہیں نکلے گی، بلکہ عدت پوری ہونے تک اپنے گھر میں رہے گی، لہذا طاری کے لئے نہیں نکلے گی، بلکہ سابقہ حالت پر برقرار رہے گی [۲]۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۶۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۵۱ طبع الأمیریہ، البحر الرائق ۲/ ۳۲۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱۲، فتح القدیر ۳/ ۲۹۸، ۲۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۸۵، ۴۸۶،

دیکھئے اصطلاح: ''إحداد'' فقرہ/ ۴۲۔

معتدہ کا إحداد:

۶۲ - خاص حالات میں مخصوص مدت تک کپڑوں، زیورات اور خوشبو کے ذریعہ زیب وزینت کو ترک کردینا احداد ہے، احداد کا حکم، وفات، طلاق رجعی یا بائن کی عدت گذارنے والی عورت کے حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نکاح صحیح میں وفات کی عدت گذارنے والی عورت پر احداد واجب ہے اگرچہ مرنے والے شوہر نے اس سے وطی نہ کی ہو، البتہ نکاح فاسد میں اگر اس کا شوہر مرجائے تو منکوحہ کا حکم اس کے برخلاف ہے [۱] اور جس کو طلاق رجعی دی گئی ہو، اس پر احداد نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے بارے میں نکاح کے اکثر احکام باقی ہیں، بلکہ اس کے لئے ایسی زیب و زینت اختیار کرنا جس سے شوہر کو اس سے رجعت کرنے اور اس کو لوٹا لینے کی رغبت پیدا ہو، مستحب ہے، شاید اللہ تعالی اس کے بعد کوئی نئی صورت حال پیدا کردے۔

جس کو بینونت صغری یا کبری کے ذریعہ طلاق بائن دی گئی ہو، اس معتدہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''إحداد'' فقرہ/ ۴ میں ہے۔

المجموع ۶/ ۴۴۵، ۴۴۶، الجمل ۴/ ۴۶۵، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۰۷، ۹/ ۱۸۶۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۸، ۲۰۹، فتح القدیر ۴/ ۳۴۲، الدسوقی ۲/ ۴۷۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۹، منح الجلیل ۲/ ۳۸۴، الفواکہ ۲/ ۹۴، الباجی علی الموطا ۴/ ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۰۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۸، ۳۹۹، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۶۶، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۹۵۰۔

معتدہ کا نفقہ:

۶۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس عورت کو طلاق رجعی دی گئی ہو اس کے لئے رہائش، نفقہ اور کسوہ اور اس کی زندگی کے لوازمات واجب ہوں گے، خواہ وہ حاملہ ہو یا حاملہ نہ ہو، اس لئے کہ عدت کی مدت تک ازدواجی رشتہ کے آثار باقی رہتے ہیں۔

اسی طرح اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق بائن کی معتدہ کے لئے اگر وہ حاملہ ہوتو وضع حمل تک رہائش واجب ہے۔

طلاق بائن کی معتدہ اگر حاملہ نہ ہوتو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اسی طرح وفات کی معتدہ کے لئے رہائش اور نفقہ کے واجب ہونے کے بارے میں ان کا اختلاف ہے۔

اور اس میں مزید تفصیل کے لئے دیکھی جائے اصطلاح: ''سکنی'' فقرہ/ ۱۲، ۱۵۔

عدت میں وراثت:

۶۴ - فقہاء کی رائے ہے کہ طلاق رجعی کی معتدہ اگر خود مرجائے یا اس کا شوہر مرجائے اور وہ ابھی عدت میں ہوتو دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے اس لئے کہ جب تک عدت باقی ہے نکاح کے آثار بھی باقی رہیں گے اور انہوں نے کہا ہے کہ اگر طلاق بائن کی معتدہ ہو اور اس کو شوہر کی صحت کی حالت میں اس کی رضامندی یا اس کی رضامندی کے بغیر طلاق دی گئی ہوتو دونوں کے درمیان وراثت جاری نہ ہوگی۔

مرض الموت کی حالت میں طلاق بائن دی گئی معتدہ جس کو فقہاء ''طلاق فار'' کہتے ہیں، اس کی وراثت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے [1]، چنانچہ حنفیہ اور قدیم قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ مرض الموت کی حالت میں طلاق بائن کی معتدہ وارث ہوگی، بشرطیکہ اس کی رضامندی سے طلاق نہ دی گئی ہو اور جس مرض میں طلاق واقع ہوئی ہے اسی مرض میں عدت پوری ہونے سے قبل مرجائے اور طلاق کے وقت، عورت میراث کی مستحق رہی ہو اور طلاق دینے کی موت تک اس کی اہلیت باقی رہی ہو۔

اگر عدت کے دوران عورت مرجائے تو طلاق دینے والے کے برے مقصد پر عمل کرتے ہوئے وہ عورت کا وارث نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو طلاق بائن دے کر اس سے وراثت پانے کا اپنا حق کھودیا ہے [1]، مالکیہ کی رائے ہے کہ مطلقہ بائنہ اپنے شوہر کی وارث ہوگی، اگر شوہر اس کو خوفناک مرض الموت میں طلاق دے یا اس سے لعان کرے یا اس سے خلع کرے اور اسی مرض میں مرجائے، خواہ طلاق عورت کی رضامندی سے ہو یا اس کی رضا کے بغیر ہو، اگرچہ اس کی عدت پوری ہوجائے، وہ شادی کرلے، خواہ چند شادیاں کرلے اور اگر شوہر اس کو اپنے خوفناک مرض میں طلاق دے اور عورت مرجائے تو شوہر وارث نہ ہوگا اگرچہ عورت بھی بیمار ہو، اس لئے کہ اسی نے اپنے کو الگ کیا ہے، اور جس چیز کا مستحق تھا اس کو ساقط کردیا ہے، کیونکہ عصمت اس کے ہاتھ میں تھی [2] اور جدید قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ عورت وارث نہ ہوگی، اس لئے کہ ازدواجی رشتہ ختم

(۱) البدائع ۳/ ۱۸۰، ۱۸۷، ۲۱۸، اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۳/ ۱۵۰، ۱۵۵، طبع الأمیریہ، ابن عابدین ۲/ ۵۲۰، ۴/ ۴۶۵، المبسوط ۶/ ۱۵۵، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدشوقی ۲/ ۳۵۳ طبع الحلبی، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۶۴، ۳۸۸، الفواکۃ الدوانی ۲/ ۵۶، دار المعرفہ بیروت، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۷۲، ۷۴، ۲۲۲، شرح الزرقانی ۴/ ۷۰، ۲۰۹، المغنی ۷/ ۲۱۷، ۸/ ۷۷۴۔

(۱) سابقہ مراجع، المبسوط ۶/ ۱۵۴، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۳۵۳، الفواکہ ۲/ ۵۶، ۵۷، الإکلیل ۱/ ۳۳۳، ۳۳۴، الزرقانی ۴/ ۷۰، ۲۰۹۔

ہو چکا ہے اور اس لئے بھی کہ اگر عورت مرجائے تو بالاتفاق شوہر اس کا وارث نہ ہوگا[(۱)]۔

ان کے نزدیک قدیم قول کے مطابق کہ بائنہ وارث ہوگی، اس کے بارے میں چند اقوال ہیں: وہ وارث ہوگی جب تک عدت پوری نہ ہوجائے یا جب تک شادی نہ کرے، یا ہمیشہ وارث ہوگی۔ البتہ قول قدیم کے لئے کچھ شرطیں ہیں: زوجہ کا وارث ہونا، خوفناک مرض وغیرہ میں عورت کا جدائی کو اختیار نہ کرنا، اسی مرض کے سبب مرنا، طلاق کے ذریعہ جدائی ہونا، لعان یا فسخ کے ذریعہ جدائی کا نہ ہونا، طلاق کا انشاء کرنا، تاکہ طلاق کا اقرار نکل جائے اور طلاق کا منجز (فوری) ہونا[(۲)] (یعنی معلق نہ ہونا)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ طلاق بائن کی معتدہ، اگر طلاق خوفناک مرض میں ہوئی ہو پھر شوہر اسی مرض میں مرجائے اور عورت ابھی عدت میں ہو تو وہ اس کی وارث ہوگی، بشرطیکہ مرض میں طلاق عورت کی خواہش اور اس کے اختیار سے نہ ہوئی ہو، اور اگر عورت مرجائے تو شوہر اس کا وارث نہ ہوگا، امام احمد سے مشہور یہ ہے کہ عورت، عدت کے بعد بھی اس کی وارث ہوگی جب تک شادی نہ کرلے، اور ان سے ایک روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر شوہر، عدت پوری ہونے کے بعد مرے تو وہ اس کی وارث نہ ہوگی[(۳)]۔

دیکھئے اصطلاح: ''طلاق'' فقرہ/ ٦٦۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷، ۴۷، ۲۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۴ طبع الحلبی۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۱۷، ۲۲۳۔

معتدہ کے ساتھ معاشرت اور اس کے ساتھ رہائش اختیار کرنا:

٦٥ - فقہاء کی رائے ہے کہ طلاق بائن کی معتدہ کا حکم، اجنبی عورت کے حکم کی طرح ہے، لہذا اس کے ساتھ معاشرت، ایک ساتھ رہائش اختیار کرنا، اس کے ساتھ خلوت کرنا، اس کو دیکھنا طلاق دینے والے کے لئے جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ازدواجی رشتہ کے آثار ختم ہو چکے ہیں، لہذا بینونت صغری میں نئے عقد اور مہر کے بغیر اس کے لئے حلال نہ ہوگی اور بینونت کبری میں جب عورت دوسری شادی کرلے گی اور دوسرا شوہر اس کو (وطی کے بعد) طلاق دیدے گا (تب پہلے شوہر کے لئے حلال ہوگی)۔

طلاق رجعی کی معتدہ کے ساتھ معاشرت، اس کے ساتھ رہنے، اس سے استمتاع کرنے یا اس کے ساتھ خلوت کرنے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں: چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دیدی ہے، اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ جس گھر میں عدت گذار رہی ہے اس میں اس کے ساتھ رہائش اختیار کرے، اس لئے کہ یہ اس کے ساتھ خلوت کا سبب ہوگا، حالانکہ وہ اس کے لئے حرام ہو چکی ہے، نیز اس لئے کہ اس میں اس کو ضرر پہنچانا ہے، حالانکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تُضَارُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ''[(۱)] (اور انہیں تنگ کرنے کے لئے انہیں تکلیف مت پہنچاؤ)۔

چنانچہ طلاق، نکاح اور اس کے مقدمات کے حلال ہونے کو ختم کردیتی ہے، لہذا عورت کے پاس جانا، اس کے ساتھ کھانا، اس کو چھونا اس کو دیکھنا سب ناجائز ہوگا، بلکہ شوہر پر گھر سے نکل جانا واجب

(۱) سورۂ طلاق/ ٦۔

ہوگا، الا یہ کہ اگر مکان وسیع ہو، اور عورت کے ساتھ باشعور بینا محرم ہو جس سے شوہر شرمائے [1]۔

حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس عورت سے جس کو طلاق رجعی دی گئی ہو، رجعت کی نیت سے استمتاع، اس کے ساتھ خلوت کرنا، اس کو چھونا، اس کو دیکھنا جائز ہے، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک رجعت کی نیت کے بغیر یہ سب جائز ہیں، البتہ مکروہ تنزیہی ہے، اس لئے کہ وہ عدت میں بیوی کی طرح ہے اور شوہر اس کی رضامندی کے بغیر اس سے رجعت کر لینے کا مالک ہے [2]۔

عدت میں رجعت کرنا اور اس سے متعلق دعاوی:

٦٦ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ صرف طلاق رجعی میں رجعت ہوسکتی ہے، یہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سے ثابت ہے [3] دیکھئے: اصطلاح ''رجعۃ'' اور اس سے متعلق چند دعاوی ہیں، جن میں سے اہم وہ ہیں جن کا تعلق عدت کے پوری ہونے کی تاریخ یا رجعت کی تاریخ میں زوجین کے اختلاف سے ہے۔

اس سلسلہ میں کچھ صورتیں تفصیل کے ساتھ اصطلاح ''رجعۃ'' فقرہ/ ۲۲ میں مذکور ہیں، یہاں کچھ دوسری صورتیں ہیں جن کو بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے اور وہ حسب ذیل ہیں:

مالکیہ نے کہا ہے: اگر طلاق رجعی والی عورت اتنے زمانہ کے بعد اپنی عدت کے پوری ہوجانے کا دعوی کرے جس میں عدت کا پورا ہوجانا ممکن ہو تو قروء اور وضع حمل کے ذریعہ عدت کے پوری ہونے کی خبر میں اس کی تصدیق کی جائے گی (بشرطیکہ حمل کا نسب شوہر سے ثابت ہو یا اس سے ثابت ماننا ممکن ہو) اور عدت کے پوری ہونے پر اس سے قسم نہیں لی جائے گی، اس بنیاد پر اس سے رجعت کرنا صحیح نہ ہوگا، اور دوسرے سے اس کا نکاح کرنا حلال ہوجائے گا...... اور اگر اتنے زمانہ کے بعد قروء کی عدت پوری ہونے کا دعوی کرے جس میں اس کا پورا ہونا نادر الوقوع ہو، مثلاً: کہے کہ مجھ کو ایک ماہ میں تین حیض آ گئے ہیں تو عورتوں سے پوچھا جائے گا، اگر وہ اس کی تصدیق کردیں یعنی گواہی دیں کہ اس جیسی مدت میں عورتوں کو حیض آ تا ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا [1]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر شوہر، عدت کے دوران معتدہ سے رجعت کر لینے کا دعوی کرے اور وہ اس کا انکار کرے تو یا تو دوسرے مرد سے عورت کا نکاح کر لینے کے قبل دونوں میں اختلاف ہوگا یا نکاح کر لینے کے بعد ہوگا، پھر اگر اختلاف نکاح سے قبل ہو تو یا تو عدت پوری ہوگئی ہوگی یا عدت ابھی باقی ہوگی۔

پھر اگر عدت کے پوری ہونے کے وقت پر دونوں متفق ہوں مثلاً: جمعہ کے دن عدت پوری ہوئی اور مرد کہے کہ میں نے جمعرات کے دن رجعت کر لی ہے اور عورت کہے کہ سنیچر کو رجعت کیا ہے، تو صحیح قول کے مطابق عورت کی قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، یعنی وہ قسم کھائے گی کہ جمعرات کے دن رجعت کرنے کا علم اس کو نہیں ہے، اس لئے کہ اصل سنیچر کے دن تک رجعت کا نہ ہونا ہے اور ایک قول ہے کہ شوہر کی قسم کے ساتھ اس کی بات قبول کی جائے گی۔

---

(۱) سبل السلام ۳/ ۱۸۲، نیل الأوطار ۷/ ۹۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۴، الفواکہ ۲/ ۹۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۱۸، ۴۱۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۷ طبع الحلبی، المغنی ۸/ ۴۸۳، ۴۸۴۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۳، ابن عابدین ۲/ ۶۲۲، ۵/ ۱۵، المبسوط ۶/ ۳۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۷۷، ۴۷۸۔

(۳) البدائع ۳/ ۱۸۰، الدسوقی ۲/ ۴۱۵، الفواکہ ۲/ ۵۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۱۴، ۲۱۷، کشاف القناع ۵/ ۳۴۱، الروض المربع ۶/ ۶۰۱، سبل السلام ۳/ ۱۸۲، ۱۸۳، طبع بیروت۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۲۱، ۴۲۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۴۔

اگر عدت کے پوری ہونے کے وقت پر دونوں متفق نہ ہوں اور رجعت کے وقت پر متفق ہوں، مثلاً: جمعہ کے دن رجعت ہوئی، اور عورت کہے کہ جمعرات کو میری عدت پوری ہوگئی اور مرد کہے کہ سنیچر کو عدت پوری ہوئی ہے، تو اصح قول کے مطابق شوہر کی قسم کے ساتھ تصدیق کی جائے گی، یعنی وہ قسم کھائے گا کہ جمعرات کو عدت پوری نہیں ہوئی، اس لئے کہ اصل، اس سے قبل عدت کا پورا نہ ہونا ہے، اور ایک قول ہے کہ عورت کی تصدیق کی جائے گی اور ایک قول ہے کہ جو پہلے دعوی کرے اس کی تصدیق کی جائے گی [1]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر شوہر اپنی مطلقہ سے رجعت کرے اور عورت قرء کے ذریعہ اپنی عدت کے پوری ہونے کا دعوی کرے تو اگر کہا جائے کہ قروء، حیض ہے اور طہر کی کم از کم مدت تیرہ دن ہے، تو کم از کم مدت جس میں عدت کا پورا ہونا معلوم ہوگا، ۲۹ دن اور ایک لحہ ہے اور اگر کہا جائے کہ قرء، طہر ہے تو اس کی عدت ۲۸ دن اور دو لحات پر پوری ہوگی، اگر مطلقہ اس سے کم مدت میں قروء کے ذریعہ اپنی عدت کے پوری ہونے کا دعوی کرے تو اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اور اگر ایک ماہ سے کم میں اپنی عدت کے پوری ہونے کا دعوی کرے تو بینہ کے بغیر اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر ایک ماہ سے زائد میں اس کا دعوی کرے تو بینہ کے بغیر اس کی بات تسلیم کی جائے گی۔

اور اگر مہینوں کے ذریعہ اپنی عدت کے پوری ہونے کا دعوی کرے تو عورت کی بات قابل قبول نہ ہوگی، بلکہ اس میں شوہر کی بات تسلیم کی جائے گی، اس لئے کہ اس میں اختلاف دراصل طلاق کے وقت میں اختلاف پر مبنی ہوگا۔

اگر حمل کی مدت پوری ہوکر وضع حمل کے ذریعہ اپنی عدت کے پوری ہونے کا دعوی کرے تو عقد نکاح کے بعد، جس وقت وطی کرنا ممکن ہو اس وقت سے چھ ماہ سے کم میں اس کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی [1]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۰، ۳۴۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۲۳، ۲۲۴۔

عدت میں نسب کا ثابت ہونا:

٦٧ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عدت کے اندر بچہ کا نسب ثابت ہوگا بشرطیکہ طلاق یا موت کے وقت سے مدت حمل کی آخری حد کے اندر بچہ پیدا ہو، لہذا اس کا نسب ثابت ہوگا اور لعان کے بغیر اس کا نسب منقطع نہیں ہوگا، خواہ معتدہ اپنی عدت کے پوری ہونے کا اقرار کرے یا اقرار نہ کرے [2]۔

اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے اس معتدہ میں جو اپنی عدت کے پوری ہونے کا اقرار کرے یا اقرار نہ کرے اور اسی طرح بائنہ، رجعیہ اور متوفی عنہا زوجہا کے درمیان فرق کیا ہے [3]۔

دیکھئے: اصطلاح "نصب"۔

اگر عدت کے پوری ہونے کا اقرار کرے پھر چھ ماہ سے کم میں بچہ پیدا ہو تو بالاتفاق اس کا نسب ثابت ہوگا، اس لئے کہ یقین کے ساتھ اس کے خلاف ہونا ظاہر ہوگیا، یہ ایسا ہی ہوگا گویا اس نے عدت پوری ہونے کا اقرار نہیں کیا۔

اگر چھ ماہ یا اس سے زیادہ دنوں کے بعد بچہ پیدا ہو تو حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں اس کا نسب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے خلاف ہونا ظاہر نہیں ہوا ہے، لہذا اقرار کے بعد ہونے والے حمل کا بچہ ہوگا جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اور حنابلہ کہتے ہیں: اس کی وجہ یہ ہے

(۱) المغنی ۸/ ۴۸٦۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۷، المواق بہامش الحطاب ۴/ ۱۳۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۱۷، ۱۱۸، الفروع ۳/ ۲۹۰، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۵۵، ۵٦، ۱۱٦، ۱۱۹۔

(۳) البدائع ۳/ ۲۱۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

کہ عدت کے پوری ہونے کا فیصلہ ہونے اور عورت کے لئے نکاح کے حلال ہونے اور حمل کی مدت پائے جانے کے بعد بچہ پیدا ہوا ہے لہذا اس کا نسب ثابت نہیں ہوگا جیسا کہ اگر حمل کی مدت پوری ہونے کے بعد وضع حمل کے ذریعہ عدت پوری ہونے کے بعد بچہ جنے [(۱)]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے: جب تک وہ شادی نہ کرلے یا چار سال نہ گذر جائے، اس کا نسب ثابت ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا بچہ ہے کہ اس مدت میں اس کا اس شوہر سے ہونا ممکن ہے اور یہ حمل کی آخری مدت ہے اور اس کے ساتھ کوئی دوسرا نہیں ہے جو اس سے اولی ہو [(۲)]۔

معتدہ کو زکوۃ دینا:

۶۸ – عدت کے زمانہ میں اگر معتدہ کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب ہو تو اس کو زکوۃ دینا جائز نہیں ہے، اور اگر عدت میں یا اس کے بعد اس کا نفقہ شوہر پر واجب نہ ہو تو اس کو زکوۃ دینا جائز ہے، اس لئے کہ اس پر نفقہ واجب نہیں ہے [(۳)]۔

دیکھئے: اصطلاح ''نفقۃ'' اور ''زکوۃ''۔

عددیات

دیکھئے: ''مثلثات''۔

---

(۱) الاختیار ۳/ ۱۷۹، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۸، ۷/ ۴۷۹، الموسوعہ ۱۸/ ۱۴۴۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۳۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۲، فتح القدیر ۲/ ۲۲، المبسوط ۵/ ۲۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۹، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۹۶، المجموع ۶/ ۱۹۲، ۲۳۰، المغنی ۲/ ۶۴۹۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۹ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

أبان بن عثمان:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن أبی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن بنت الشافعی (۲۰۰-۲۷۰ھ)

یہ احمد بن محمد بن عبداللہ بن محمد ابن العباس بن عثمان بن شافع ہیں، کنیت ابو محمد ہے، ایک قول ہے کہ ان کی کنیت ابوبکر ہے، یہ امام شافعی کے نواسہ ہیں۔

یہ وسیع العلم، جلیل القدر فاضل تھے، امام شافعی کے بعد ان کے خاندان میں ان سے بڑا کوئی نہیں تھا، انہوں نے اپنے والد، نیز اسحاق اور ابوثور سے علم فقہ حاصل کیا۔

شیخ ابواسحاق نے اپنی ''طبقات'' میں کہا ہے: یہ امام شافعی کے متعصبین میں تھے، ان کے فضائل اور تعریف میں دو کتابیں لکھی ہیں، ان کو بغداد میں علم کی سرداری حاصل تھی۔

[طبقات الشافعیہ لابن قاضی شہبہ ۱/۷۷؛ طبقات الفقہاء الشافعیہ لابن الصلاح ۲/۷۱۹؛ العقد المذہب لابن الملقن رص ۱۴۰]۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الجوزی (الابن) (۵۸۰-۶۵۶ھ)

یہ یوسف بن عبدالرحمٰن بن علی ہیں۔ ابن الجوزی سے مشہور ہیں، ان کی کنیت ابوالمحاسن ہے۔ نسبت قرشی، بکری بغدادی ہیں، فقیہ، اصولی، واعظ، مفسر اور محدث ہیں، دارالخلافہ مستعصمیہ کے استاد وسفیر تھے۔ بغداد کے رہنے والے تھے، یہ علامہ ابوالفرج (ابن الجوزی) کے صاحبزادے ہیں، انہوں نے اپنے والد وغیرہ سے حدیث کا علم حاصل کیا، بڑے بڑے مناصب پر فائز رہے، پھر سب سے معزول ہوگئے، اور اپنے گھر میں تنہائی کی زندگی گذارتے، وعظ و نصیحت کرتے، فتوی دیتے اور درس دیتے تھے، پھر ان کو محتسب مقرر کیا گیا، بغداد پر تاتاریوں کے حملہ کے بعد دمشق آئے تو وہاں ''مدرسہ جوزیہ'' قائم کیا۔

بعض تصانیف: "معادن الإبریز فی تفسیر الکتاب العزیز"، "الإیضاح لقوانین الإصلاح"۔

[شذرات الذہب ۲۸۶/۵؛ ومعجم المؤلفین ۳۰۷/۱۳، الأعلام ۳۱۲/۹]۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیثمی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن خلدون: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن أحمد (الحفید) ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاش: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شہاب: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد أمین بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عیینہ: یہ سفیان بن عیینہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن القاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم العبادی: یہ احمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاضی (۹۶۰-۱۰۲۵ھ)

یہ احمد بن عمر بن أبی العافیہ ہیں، کنیت ابوالعباس ہے، ابن القاضی سے مشہور ہیں، فقیہ، فاضل، مؤرخ، ماہر تھے، مشرق ومغرب کے ائمہ سے علم حاصل کیا، ان میں ان کے والد، ابن جلال، یحی الحطاب، البدر القرافی اور سالم سنہوری وغیرہ ہیں، ان سے ایک جماعت نے علم حاصل کیا، ان میں ابن عاشر اور شہاب المقری وغیرہ ہیں۔

بعض تصانیف: **"نیل الأمل فیما به بین المالکیة جری العمل"، "لقطة الفرائد و الفوائد"، "غنیة الرائض فی طبقات أهل الحساب و الفرائض"۔**

[شجرۃ النور الزکیہ ۱/۲۹۷]۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن کج: یہ یوسف بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن منصور: یہ محمد بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ہبیرہ: یہ یحی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابوأمامۃ: یہ صُدی بن عجلان الباہلی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

أبوبکرالرازی (الجصاص):

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکرالصدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکرعبدالعزیز بن جعفر:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوثعلبۃ الخشنی (؟-۷۵ھ)

یہ جرثوم بن ناشم ہیں، ایک قول ہے کہ جرثوم بن لاشر ہیں، ایک قول ہے کہ جرثوم بن عمرو ہیں اور ایک قول اس کے علاوہ ہے، یہ صرف اپنی کنیت سے جانے جاتے ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ، حضرت معاذ بن جبل اور ابوعبیدہ بن الجراح سے روایت کیا ہے، ان سے ابوادریس الخولانی، سعید بن المسیب اور عطاء بن یزید اللیثی وغیرہ نے روایت کی ہے، ابن الکلبی نے کہا ہے: ابوثعلبہ نے بیعت رضوان میں رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی، خیبر کی جنگ میں حضور ﷺ نے ان کے لئے ایک حصہ مقرر کیا، آپ نے ان کو ان کی قوم کے پاس اسلام کا پیغام دے کر بھیجا تو ان کی قوم نے اسلام قبول کرلیا۔

[الاستیعاب ۴/ ۱۶۱۸؛ تہذیب التہذیب ۱۲/ ۴۹؛ أسد الغابہ ۶/ ۴۴؛ العبر ۱/ ۸۵؛ الإصابہ ۱۱/ ۵۴]۔

أبوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

أبوجعفر الفقیہ: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

أبوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

أبوالخطاب: یہ محفوظ بن أحمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

أبوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

أبوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

أبوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

أبوطالب: یہ احمد بن حمید ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

أبوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

أبوالفرج المقدسی (؟-۴۸۶ھ)

یہ عبدالواحد بن محمد بن علی بن احمد ہیں، کنیت ابو الفرج، لقب المقدسی ہے، سکونت کے اعتبار سے دمشقی اور اصل کے اعتبار سے شیرازی ہیں،، حنبلی فقیہ ہیں، عراق میں المقدسی کے نام سے مشہور تھے، قاضی ابویعلی بن الفراء کی صحبت میں رہے اور ان سے علم فقہ حاصل کیا۔ درس وتدریس اور وعظ ونصیحت کرتے تھے، انہوں نے بیت المقدس کے اطراف میں امام احمد بن حنبل کے مسلک کو عام کیا۔

بعض تصانیف: فقہ میں "المنتخب"، اصول دین میں "المبهج"، "الإیضاح"، "التبصرة" اورتفسیر میں "کتاب الجواهر"۔

[طبقات الحنابلہ ۲/۲۴۸؛ تذکرة الحفاظ ۳/۱۱۹۹؛ شذرات الذہب ۳/۳۷۸؛ سیر أعلام النبلاء ۱۹/۵۱؛ الأعلام ۴/۳۲۷]۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویعلی القاضی:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسماعیل بن الحسین الزاہد (؟-۴۰۲ھ)

یہ اسماعیل بن الحسین بن علی بن الحسین بن ہارون ہیں، کنیت ابومحمد ہے، فقیہ، زاہد، البخاری ہیں، یہ فقہ میں اپنے وقت کے امام تھے، خطیب نے کہا ہے: چند بار حج کر کے بغداد آئے اور وہاں محمد بن احمد بن احمد بن حبیب البخاری اور بکر بن محمد بن حمدان المروزی سے حدیث حاصل کی۔

[المنتخب من السیاق لتاریخ نیسابور ص ۱۲۸؛ تاریخ بغداد ۶/۳۱۰؛ الجواہر المضیہ ۱/۱۴۷؛ الفوائد البہیہ ص ۴۶]۔

الإِ سنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

أشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

أصبغ: یہ أصبغ بن الفرج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

إمام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ام عطیہ: یہ نسیبہ بنت کعب ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

البرکوی: یہ محمد بن پیر علی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ت

التفتازانی: (۷۱۲-۷۹۳ھ)

یہ مسعود بن عمر بن عبداللہ ہیں، لقب سعد الدین، نسبت التفتازانی ہے، فقہ، نحو، معانی و بیان اور اصول وغیرہ میں ماہر عالم تھے، تفتازان (جو خراسان کا ایک شہر ہے) میں پیدا ہوئے، سرخس میں اقامت اختیار کیا، تیمور لنگ نے ان کو سمرقند کی طرف جلاوطن کر دیا، وہیں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: "شرح الأربعين النوويه"، شرح العقائد النسفية"، "مقاصد الطالبين"، "شرح مقاصد الطالبين"، "حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب"۔

[الدرر الکامنہ ۴/۳۵۰؛ البدر الطالع ۲/۳۰۳؛ شذرات الذہب ۶/۳۱۹، ۳۲۳؛ الأعلام ۸/۱۱۳؛ معجم المؤلفین ۱۲/۲۲۸]

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ح

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

د

الدارمی: یہ عبد اللہ بن عبد الرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ احمد بن علی الجصاص ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی: یہ ربیعہ بن فروخ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیرالدین الرملی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الرملی الکبیر: یہ احمد بن حمزہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزبیر بن العوام:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زروق: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ا ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہزیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زکریاالأنصاری: یہ زکریا بن محمد الأنصاری ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السدی: یہ اسماعیل بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ش

الشاذلی (۵۹۱-۶۵۶ھ)

یہ علی بن عبد اللہ بن عبد الجبار بن تمیم ابن ہرمز ہیں، کنیت اَبوالحسن، اور لقب الشاذلی ہے، مغرب کے رہنے والے ہیں، تمام علوم کے جامع تھے، خصوصاً علم تفسیر وحدیث میں ماہر تھے، تیونس اور مصر میں ان کی مجلس میں اکابر علماء جیسے ابن عصفور، محی الدین بن جماعۃ، العز بن عبد السلام، ابن دقیق العید، عبد العظیم المنذری ابن الصلاح اور ابن الحاجب وغیرہ شریک ہوتے تھے، وہ صوفیہ میں

شاذلیہ جماعت کے سردار تھے۔

بعض تصانیف: "السر الجلیل فی خواص حسبنا الله و نعم الوکیل"، "المفاخر العلیة فی المأثر الشاذلیة"۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص۱۸۶؛ الأعلام ۱۲۰/۵؛ طبقات الشعرانی ۴/۲]۔

الشاشی: یہ محمد بن اسماعیل القفال الکبیر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسیٰ ابواسحاق ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشربینی الخطیب: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ الحسن بن عمار ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ الشیخ عبدالحمید ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخان:

اس لفظ سے کون مراد ہیں، ان کا بیان ج ا ص ...... میں گذر چکا۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیزری (؟-۷۷۴ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن نصر بن عبداللہ، العدوی، الشیزری، الطبری ہیں، قاضی تھے، طبریہ میں منصب قضاء پر فائز تھے، شیزر، شام کے شمال میں ایک شہر ہے اور "نہر اورنت" پر واقع ہے۔

بعض تصانیف: "الإیضاح فی أسرار النکاح"، "خلاصة الکلام فی تأویل الأحلام"، "روضة القلوب"، "نهایة الرتبة فی طلب الحسبة"، "المنهج المسلوک فی سیاسة الملوک"۔

[مقدمہ نہایۃ الرتبہ فی طلب الحسبہ؛ معجم المؤلفین ۱۹۸/۵؛ ہدیۃ العارفین ۵۲۸/۱]۔

ص

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی ابن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الفروع: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ض

الضحاک: یہ الضحاک بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الضحاک: یہ الضحاک بن مخلد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

ط

طاوس بن کیسان:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد بن سلامۃ، ابو جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطحطاوی (الطھطاوی): یہ احمد بن محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن أحمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عکیم:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن قیس الأشعری (؟-۴۲ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے):

یہ عبداللہ بن قیس بن سلیم بن حضار ابن حرب ہیں، کنیت ابو موسی اور لقب الأشعری ہے، ایک قول ہے کہ وہ ہجرت سے قبل مکہ آئے اور اسلام قبول کیا، پھر سرزمین حبشہ کی طرف ہجرت کیا پھر فتح خیبر کے بعد اصحاب سفینتین کے ساتھ مدینہ آئے، نبی کریم ﷺ نے ان کو زبید اور عدن کا گورنر بنایا، حضرت عمرؓ نے ان کو کوفہ کا گورنر بنایا، انہوں نے نبی کریم ﷺ اور حضرت ابوبکر، عمر، علی، ابن عباس، ابی بن کعب، عمار بن یاسر اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم سے روایت کی اور ان سے ان کی اولاد ابراہیم، ابوبکر، ابوبردہ، انس بن مالک اور ابوسعید الخدری وغیرہ نے روایت کی، الشعبی نے کہا ہے: چھ آدمیوں سے علم حاصل کرو، انہوں نے ان چھ میں ان کا بھی تذکرہ کیا ہے، ابن المدینی نے کہا ہے: امت کے قضاۃ چار ہیں: عمر، علی، زید بن ثابت اور ابوموسی۔

[تہذیب التہذیب ۵/ ۳۶۲-۳۶۳]۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

العدوی (۱۱۴۱-۱۲۱۳ھ)

یہ احمد بن موسی بن احمد بن محمد ہیں، کنیت ابوالعباس اور لقب البیلی، العدوی ہے، محقق، فقیہ، ماہر اکابر فضلاء میں ہیں، انہوں نے الشیخ علی الصعیدی سے علم حاصل کیا، ان کی صحبت میں رہے اور ان سے فائدہ اٹھایا، اور صدر مدرس رہے۔

بعض تصانیف: "مورد الظمآن فی صناعة البیان"، "تذکرة الإخوان"، "العقد الفرید فی ضبط ماجاء فی الشهید"، "مسائل کل صلاة بطلت علی الإمام بطلت علی المأموم"۔

[عجائب الآثار ۳/ ۲۰؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۳۶۰؛ معجم المؤلفین ۲/ ۱۸۶]۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن محمد الخازن (۶۷۸-۷۴۱ھ)

یہ علی بن محمد بن ابراہیم بن عمر بن خلیل ہیں، کنیت ابوالحسن ہے، بغداد کے رہنے والے ہیں،، الخازن سے مشہور ہیں، فقہاء شافعیہ میں ممتاز فقیہ، مفسر، محدث، مؤرخ ہیں، السمیساطیہ میں کتب خانہ کے ذمہ دار تھے، ابن الدوالیبی اور القاسم بن مظفر سے حدیث کی سماعت کی۔

بعض تصانیف: "لباب التأويل فی معانی التنزيل" ، "شرح عمدة الأحكام" ، یہ کتاب شافعیہ کی فروعات میں ہے، "مقبول المنقول" یہ کتاب دس جلدوں میں ہے، اس میں انہوں نے امام شافعی اور امام احمد کی مسند، صحاح ستہ، مؤطا اور الدارقطنی سے منتخب احادیث جمع کیا ہے، "الروض و الحدائق فی تهذيب سير خير الخلائق"۔

[الدرر الکامنہ ۴/ ۱۱۵؛ شذرات الذہب ۶/ ۱۳۱؛ الأعلام ۵/ ۱۵۶؛ معجم المؤلفین ۷/ ۱۷۷؛ ۱۷۸]۔

علی القاری: یہ علی بن سلطان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ف

الفتوحی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ق

القاسم بن سلام، ابوعبیدہ:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القاسم بن محمد:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قاضیخان: یہ حسن بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابو بکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

م

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مأمون ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المحب الطبری: یہ احمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن مقاتل الرازی (؟-۲۴۲ھ)

یہ محمد بن مقاتل، الرازی ہیں، الری کے قاضی تھے، امام محمد بن الحسن کے شاگرد ہیں، سلیمان بن شعیب اور علی بن معبد کے طبقہ سے ہیں، انہوں نے ابوالمطیع سے حدیث روایت کی ہے، الذہبی نے کہا ہے: انہوں نے وکیع اور ان کے ساتھیوں سے حدیث سنی ہے۔

بعض تصانیف: "المدعی و المدعی علیه" ہے۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۱۳۴؛ الفوائد البہیہ ص۲۰۱؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۴۵؛ کشف الظنون ۱۴۵۷]۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

مسروق:

ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

المسور بن مخرمہ:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

المغیرۃ بن شعبہ:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

مکحول بن شہران:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

المنذری: یہ عبدالعظیم بن عبدالقوی ہیں:

ان کے حالات ج۴ ص...... میں گذر چکے۔

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

النفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

و

الولی العراقی:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ی

یعلی بن أمیہ:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔